

外国民间文学理论著作翻译丛书

文化论

〔英〕马林诺夫斯基 著

费 孝 通等 译

中国民间文艺出版社

外国民间文学理论著作翻译丛书

文化论

[英] 马林诺夫斯基 著

费孝通等 译



中国民间文艺出版社

一九八七·北京

责任编辑　白　木

文　化　论
（英）马林诺夫斯基著
费孝通等　译
中国民间文艺出版社出版
（北京西单太仆寺街39号）
新华书店北京发行所发行　天津新华印刷四厂印刷
开本：850×1168　1/32　印张：$3\frac{3}{8}$　字数：8万
1987年2月第一版　1987年4月第二次印刷
印数：30,001—65,000
书号：10229·0509　定价：0.85元

《外国民间文学理论著作翻译丛书》

出版缘起

自一九一八年北京大学歌谣研究会成立以来，有不少学者、专家曾致力于移植外国的民间文学和民俗学理论，以期对建立中国自己的民间文学理论体系，发展我国民间文学事业有所助益。虽然经过了六十多年、前后几代人的努力，今天，我们还不敢说我们已经建立起了有中国特色的马克思主义的民间文学理论体系。

建立和建设有中国特色的马克思主义的民间文学理论体系，大抵离不开下列三个方面的工作。其一，用辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观作为指导，搜集和研究蕴藏于我国五十六个民族和十亿人口中间的各个时代产生和流传的口头文学，整理和研究几千年间已经在各类文献、典籍中写定的各种民间创作。其二，整理和研究我国历代民间文学理论遗产，其优秀的部分应予继承和发扬。其三，面向世界，翻译和介绍外国学术界各种有代表性的民间文学的和民俗学的理论著作，作为我国民间文学理论建设的借鉴。

党的十一届三中全会以来，我国坚持对外开放和对内搞活的方针。对外开放，也包括文化学术领域。我们处在新的世界格局中，我们没有理由继续采取闭锁政策，我们也不应该把自己变成孤立主义者。今年五月，在四川峨眉山举行的民间文学理论著作选题座谈会上，许多从事民间文学理论研究工作的朋友一致热切地希望由中国民间文艺研究会主持编辑出版一套《外国民间文学

理论著作翻译丛书》。经过几个月的筹备，这个计划就要开始付诸实施了。

《外国民间文学理论著作翻译丛书》将包括各种不同观点和学派的外国学者的著作，只要具有一定的学术价值，就可以入选。由于工作的急需和初创，很难在一开始就有一个周密的选题计划，也很难要求译文都能达到很高的水平，请读者原谅和帮助！

一九八四年十二月十二日于北京

译　序

民国二十五年岁暮，吾师文藻将离伦敦，设宴辞行。马凌诺夫斯基教授以多月相聚，分握在即，无以为念，即席出《文化论》初稿相赠，举杯作不忘约，译者忝座席末，承翻译之责。灯红酒绿，忽忽已四年前事矣。

忆四年前，译者负笈北上，入燕京大学，得籍吴师门下。当时社会学在国内犹系新兴幼稚之学。考其内容：空泛之论辨多于翔实之叙述；社会事实之引证又多取之于舶来材料，不惟初学者不易从自有之经验，领会社会之共相，且易流为代数性社会公式之演算，与问题式社会改革之空谈，识者病之。吴师讲学于此环境之中，即力主应采用社会人类学者实地调查之方法，以中国境内各种社区类型为对象，根据功能观点，阐明本国社会之实况，发展比较社会学之理论，最终冀对于现代中国之创造过程，能有具体切实之设计。然此种工作，决非可以期之于旦夕。行远者储粮，谋大者育才，——吴师谆谆于青年学子间，十年如一日，尽有望于社会学之成年也。

民国二十五年，吴师得罗氏基金会游学教授奖金之便利，重游欧美各国，道出伦敦，遇马教授。马氏为人类学功能学派一代之大师。马氏之前，人类学者受进化论之浸染，每以摸索精测社会生活之原始状态为能事，其对于非白种人之文化，不斥之为野蛮，即贬之为半开化，观自傲之态，溢于行间字里，此种论断不能以科学视之。此后有历史学派兴起。考据之严，

博引之勤，固其长处，然每失之纤细微末，不足以确立文化研究之科学基础。功能派始一反陈旧观点，略文化形式之变异，而重文化对于人类生活之效用及功能。盖往昔学派，常以文化为自生自长，自具目的之实体，功能派始确认文化为人类生活之手段。人类之目的在生活，此乃生物界之常态，文化乃人类用以达到此目的之手段。在形式上虽有种种变异，但自其所满足人类生活需要之功能上言，则绝对相同。此乃功能学派在理论上对于人类学之基本贡献也。

从生活本身来认识文化之意义及生活之有其整体性，在研究方法上，自必从文化之整体入手。于是，功能派力辟历史学派对于文化断章取义之惯技，而主张在一具体社区作全盘精密之实地观察。马凌本人即在新几尼东岸特洛布陇岛（Trobri—and Islands, British New Guinea）上实地工作多年。其名著如西太平洋上之航海者（Argonauts of the Western Pacific, 1922）初民之性生活（The Sexual Life of Savages, 1929）及珊瑚岛上之田园及其巫术（Coral Garden-s and Their Magic, 1935）俱为人类学史上之经典，即与马氏理论见地不同者，亦无不异口同声推为划时代之贡献也。

马氏所实地考察者固限于特洛布陇一社区，然就人类生活相同之基础而言，特洛布陇社区所表现者因无所逃于文化之普遍原则；即举一反三，从个例之分析以推见一般原则之法。马氏所能观察者，虽限于历史巨流中之一横切面，然就人类生活固定方面言，其所见者又有文化推演中较持久之原素。由今知古，从普遍原则之确立，以说明不受时间限制之方式。马氏之文化论乃综合其个例分析及比较中所得之普遍原则。此亦马氏最近常自称其学派为科学的人类学之主旨也。

马氏初遇吴师即引为莫逆者并非偶然。马氏之门人遍各大

洲、而独于吾华为缺。马氏尝曰：比较文化论，不能缺少中国，正如世界文化之大成，不能缺少中国也。盖文化论以一般文化为对象，苟如罗素所谓一切原则以中国为例外，则尚有何普遍文化论可言？马氏原籍波兰，常喜自称为东方人。其对于东方悠久之文化渊源，期待特甚。及见吾师，得闻中国社会学界中已自动采用与彼相似之观点，以研究中国文化，兴奋之情，不能自已。当即集其门下诸生，组织座谈会，以吴师为主体，讨论研究中国文化之方法问题。凡此均表示其对于中国社会学之注意与鼓励。文化论稿之相赠，盖其一端耳。

马氏文化论之原稿迄未刊行；其要点虽曾节录发表于社会学百科全书（Encyclopeadia of Social Sciences），其书名虽屡经书局之预告，（George Routledge书局预告What Is Culture一书，即此文化论）然迟至今日，除马氏之及门弟子外，犹难获读全文。其所以如是慎重者，乃马氏自以为对文化综合讨论，犹未至成熟之期。今特允先行汉泽，以饷我华读者，其急不及待之情，吾知其必有寓意也。

吴师既以译事相嘱，遂于是年冬，乘假期旅德之暇，从事于此，是时寄寓柏林博物馆隔岸之铜坟街，与黑格尔之旧宅相邻。德友来叙，见译是稿，每斥为异说；谓此庸人之梦呓，不宜传入吾华文物之邦。译者辍笔静聆其说，夜寂灯寒，炯然自惕，益觉文化论探讨之急需。盖文化之看法，不但决定学术发展之路线，抑且直接影响国民性格之倾向。马氏文化论乃英国功力主义之余波，与德国玄学派之文化论恰恰相反。德国之学者自黑格尔以至西方文化沉沦论之斯班格拉，都以文化为神秘之实体；文化巍然独立，自生自灭，芸芸众生，不过为文化之扮演者。此种看法与马氏所倡“文化为工具，生活乃主体”之说，自格格不相入。今英德兵戎相见，根本思想之不相容，其亦人

间浩劫之一因乎？果然，则于此时迻译马氏文化论，其意义当不止于纯粹学术之兴趣而已。

译者曩应燕大同学所编《社会研究周刊》（天津《益世报》副刊）之约，随成随寄，陆续发表；登至第十六节，抗战军兴，天津沦陷，该刊中断，译者亦闻讯搁笔，止于第二十节。旋燕大社会学系出版之《社会学界》决以第十卷作为伦敦人类学学派纪念特刊，命将余稿寄返，由贾元荑女士续毕，并由黄兆临先生校读修正。吴师附以《文化表格说明》一文，发挥及补充文化论之原意。然《社会学界》十卷印成之时，燕大已成孤岛。该文问世之缘，又遭软禁。

二十七年冬，吴师入滇，在国立云南大学创立社会学系，译者又得追随左右。乃动议编辑会学丛刊，并以马之文化论冠该丛刊甲集之首。因此文化论终有独立刊行之日。感慰之余，重加校读，并由系中同人张之毅、田汝康二君助校再三。既竣，记译事始末以为序。

费孝通

一九四〇年十一月十四日

目　录

一　文化与人类的差异性

人类中形形色色，种种类类的差别，已迷惑过多少观众，颠倒过多少政客，更激起了多少玄学者的思考，鼓舞了多少艺术家的灵感，亦就是这人类的差异性偶然地添上了这一门在科学中历史最短，抱负最大的人类学——研究人类的科学。

人类错综类别的情形正是人类史上种种骚扰的泉源。战争，侵略，征服都因之而发生，非但有史以来是如此，在有史以前亦未始不然。过去我们曾有条顿族，匈奴族，斯拉夫族，及稍后的蒙古诸族的扩殖；有以色列的兴亡；有十字军的东征；有欧洲宗教的混战；以及有欧人的海外开发和占领。到如今，欧化的历程已有席卷天下之势。同时，国家主义的勃兴，过激论调的风起，宗教及文化上变革和反抗的争斗亦愈来愈烈，这种局面比以前任何侵略、战争、变乱更是复杂而凶恶，其祸患亦更是不堪设想。这恩怨重重，难解难分的关键实在就在人类集团的差异性，加上了人类本性的相似性：在抱负上，贪婪上，虚荣上，和在欲望上，大家正相似；在习惯上，信仰上，气质上，及最后但并非最次要的，体形上，亦就是种族上，大家却有所差异。

这宣称要研究人性的相似及差异双方面，及志在阐明人类在何处及如何可以互相合作，互相迁就，互相和合；及在何处及如何必需互相分离，互相尊重，互相放任的科学，若是它真能事如言出，则它所有的工作及所负的责任是极其繁重了。

人和人差异之处有两方面，就是普遍常分别的“体质”和“心灵”。若我们有一群混杂着黑人，中国人，瑞典人，夫之安人（Euegians）布西门人（Bushman）及澳大利亚人，把他们分门别类并不是一件难事。体质人类学用了比较精确的方法及一套复杂的定义，描写和辞汇，已能把各支人类依他们的体形及生理特性区别成不同的类型。

但是人和人差异之处并不止体形一方面，一个纯黑种血统的婴孩，被带到法国，在那里长大起来，和他在本地长大的同胞双生的兄弟，一定判若两人。他们所得的“社会嗣业”不同，各人学着不同的言语，养成了不同的习惯，思想和信仰，又被组合在不同的社会组织中。以上种种差异的“心灵”和这所谓“社会嗣业”，正是文化人类学及其他人类比较研究的各门科学的主要概念。这第二类的差异造成了各人所具的个性，其重要性远驾于种族差异之上。文化，文化，言之固易，要正确地加以定义及完备地加以叙述，则并不是容易的事。本文的企图就是在此。

在以下的叙述中，我们将充分说明，文化是指那一群传统的器物，货品，技术，思想，习惯及价值而言的，这概念实包容着及调节着一切社会科学。我们亦将见，社会组织除非视作文化的一部分，实是无法了解的；一切对于人类活动，人类团集，及人类思想和信仰的个别专门研究，必会和文化的比较研究相啣接，而且得到相互的助益。

“文化”一词有时和“文明”一词相混用，但是我们既有这两个名词，最好把它们分别一下，“文明”一词不妨用来专指较进展的文化中的一特殊方面。

本文中有一重要问题并没有加以答复，这就是种族和文化的关系问题。究竟“社会嗣业”的方式多少是决定于种族的？

究竟不同种族的人接触时，外来文化把人同化的能力有多少？文化效率及文化发展的限度有多少是受制于各人的天赋？关于这一类的问题，我们目前所有的学说及实施都受着各种不同的信念，成见，及粗陋的和通俗的见解所左右，有事实根据的科学探讨，至今还没有开始。但是，无论如何，关于这些问题最后的答复既有赖于一个“文化是什么”的确定的概念，我们正可以从文化方面下手来接近这个问题，并且在此可以提出一个必需的及初步的研究大纲。

二　文化的各方面

甲　物质设备

人因为要生活，永远地在改变他的四周。在所有和外界重要接触的交点上，他创造器具，构成一人工的环境。他建筑房屋或构造帐幕；他用了武器和工具去获取食料，不论繁简，还要加以烹饪。他开辟道路，并且应用交通工具。若是人只靠了他的肉体，一切很快地会因冻饿而死亡了。御敌，充饥，运动，及其他一切生理上的，精神上的需要，即在人类生活最原始的方式中，都是靠了工具间接地去满足的。世界上是没有“自然人”的。

人的物质设备：举凡器物，房屋，船只，工具，以及武器，都是文化中最易明白，最易捉摸的一方面。它们决定了文化的水准，它们决定了工作的效率。在一切关于民族“优劣”的争执中，最后的断语就在武器，它是最后的一着。在一个博物院中的学者，或在一个喜讲“进步”的政客心目中，物质文化是最先被注意的。社会学中争执最烈的两个概念之一，亦就是唯物史观，这种偏见，带着哲学的外表，想把人类进步的全部原动力，全部意义及全部价值，都归之于物质文化。

乙　精神方面之文化

若我们稍加思索，就可以明瞭文化的物质设备本身并不是一种动力。单单物质设备，没有我们可称作精神的相配部分，是死的，是没有用的。最好的工具亦要手工的技术来制造，制造就需要知识。在生产，经营及应用器物，工具，武器及其他人工的构造，都不能没有知识，而知识是关连于智力及道德上的训练，这训练正是宗教，法律，及伦理规则的最后源泉。

一物的运用及占有，包含着相当对于它的价值的欣赏，于是较深的精神能力亦在起作用了。一物的运用及消费需要众人的合作和分配。共同工作及工作结果的共同享受常是根据于有一定方式的社会组织。

因之，物质文化需要一相配部分，这部分是比较复杂，比较难于类别或分析，但是很明显的是不能缺少的。这部分是包括着种种知识，包括着道德上，精神上及经济上的价值体系，包括着社会组织的方式，及最后，并非最次要的，包括着语言，这些我们可以总称作精神方面的文化。只有在人类的精神改变了物质，使人们依他们的理智及道德的见解去应用时，物质才有用处。另一方面，物质文化是模塑或控制下一代人的生活习惯的历程中所不能缺少的工具。人工的环境或文化的物质设备，是机体在幼年时代养成反射作用，冲动，及情感倾向的试验室。四肢五官在应用工具时养成了文化中所需的技术。神经系统亦因之养成了一切构成社会中通行的科学，宗教，及道德的概念，情感及情操。这些心理历程尚有一重要的相配部分，就是喉舌养成了那些概念及价值所关连的一定的声音。

这标准化的身体上的习惯或风俗，亦即机体上较巩固的修

正，乃是精神文化最基本的要素，和一个器物或一种人改造过的环境是物质文化的基本要素一般。器物和习惯形成了文化的两大方面——物质的和精神的。器物和习惯是不能缺一，它们是互相形成及相互决定的。

丙　语言

语言是常被视作人类特具的机能，和人的物质设备及其他的风俗体系相分开的。这种见解常联带着一种关于意义的学说；依这学说，意义是一字所有的神秘的内容，可以在发音中从一人传给另一人。但是在研究实际应用中的语言时，却显示了一字的意义并不是神秘地包涵在一字的本身之内，而只是包涵在一种情境的局面中(Context of situation)，由发音所引起的效果。发音是一种动作，是人类协合动作方式中所不能少的部分。这是一种行为的方式，和使用一工具，挥舞一武器，举行一仪式，或订定一契约完全一样。事实上，字词的应用是和人类一切动作相关连而为一切身体上的行为所不能缺少的配合物。一字的意义就是它在协合动作中所获得的成就。它的意义时常就是人由直接地对付他人的动作而得到间接地运用环境的效果。因之，我们可以说：说话是一种人体的习惯，是精神文化的一部分，和其他风俗的方式在性质上是相同的。

语言的学习是在产生一约制反射作用的体系，而这些已受约制的反射作用有时就成了约制下的刺激；说话，分明的音节，是从小由不分明的口音中养成的。这不分明的口音是婴孩对付他的环境时的天赋。个人慢慢地长大时，语言知识是和从技术知识增加时所获得之技术名词相平行发展的。礼貌客套，命令口号，法律措词等社会性的词汇是慢慢地由他加入了社会组

织及担负了社会责任时逐渐获得的。最后他对于宗教及道德价值的经验增加后，他获得了文化中全部的礼仪及伦理的公式。语言知识的成熟实就等于他在社会中及文化中地位的成熟。于是，语言是文化整体中的一部分，但是它并不是一个工具的体系，而是一套发音的风俗及精神文化的一部分。

丁 社会组织

社会学者又常把社会组织放在文化之外。它被认为一门独立科学——社会学——的独立题材。事实上，我们所谓社会集团的组织却是物质设备及人体习惯的混合复体，不能和它的物质或精神基础相分离的。

社会组织是集团行动的标准规矩。但是集团是由个人所组成的。这些个人为什么会联结起来的呢？他们行动时为什么会采取协力的方式呢？一个婴孩依靠着他的父母满足他的需要；在父母的房屋或帐幕中长大起来。家庭是温度，舒适，食料及感情等各种需要的满足的中心。在任何人类社会中，社会生活是系于地域上的集居，好象市镇，乡村及邻舍。社会生活是有它的地方性，有一定的界限，这界限联系着种种经济、政治及宗教性质的公私活动。在一切有组织的动作中，我们可以见到人类集团的结合是由于他们共同关连于有一定范围的环境，由于他们住在共同的居处，及由于他们进行着共同的事务。他们行为上的协力性质是出于社会规则或习惯的结果，这些规则或有明文规定，或是自动运行的。一切规则、法律、习惯及规矩都明显是属于学习得来的人体习惯的一类，或就是属于我们所谓精神文化。

但是，什么是道德价值的要点呢？它们靠了内心的强制及

神秘的道德压力来左右人们的行为。这种强制的压力，在宗教及玄学的思想中称作良心，上天的意旨或是先天的无上命令；在社会学中曾被解释为出于无上的道德实体——社会或集合心灵。从经验上说，道德动机是由于神经系统及全机体的一种倾向，使他在某种环境中，依内在的逼迫，采取某一种方向的动作。这内在的逼迫并不是出于先天的本能冲动，亦不是出于利害的计算。但是它从何而起的呢？它是机体在一定文化情境中逐渐训练出来的。冲动，欲念及思想，在任何社会中，是鎔接成一个特殊的体系，在心理学的术语中称作情操（sentiment）。（香特 Shand，斯得窝脱Stout，麦独孤McDougall）。这些情操规定着一人对于他同群的分子，尤其是他的亲属，对于他所住的地方，对于他四周的物质设备，对于他所在而工作的社区，对于他所有巫术的，宗教的或玄学的宇宙观（Weltanschauung）中的实体等种种的态度。规定了的价值及情操常能左右一人的行为，所以有人能视死如归，能茹苦如饴，能克己节欲。这反抗着机体所命令的行为的力量是出于那已经溶化成一有组织的体系的欲念及情感冲动。这些欲念及情感冲动，在情操所命令的行为中，间接地但有效地得到了满足。

情操及因之而生的价值的形成之基础常是一社会的文化设备。它们需要极长的时期，经过一步一步对于机体的逐渐约制而形成的。它们是基于各种方式的组织，有时遍及全球，如基督教会，以色列社，帝国，国旗，以及一切标帜或口号，这些标帜或口号里都有广大的及活跃的文化现实的存在。

于是，道德价值是曾经约制的心理现象的一种极复杂的方式。就在它们的形成过程中，或是说在个体受文化设备的模塑过程中，我们便可寻得道德逼迫力的解释。这种解释并不在

“社会”对于个人直接的作用，或是在其他受玄学的影响的概念中。

三　文化科学中神秘的实体

对于文化的正确认识应当求之于一代代人类产生文化的过程，及每一代新生的机体如何受文化陶炼薰染的情形中。玄学上的概念，如集团心灵，集合感觉中枢，或良心等，都是逃不出把社会实体分作两对立部分——一方是属于个人心理性质的文化，他方是属于集团的超个人性质的文化——的说法。既然这样分立之后，自然将进而谓：由个人的心理集合或完整以形成一超个人的，但仍是精神的实体。杜尔干（Durkheim）的“道德逼迫出于社会实体直接影响”的学说，和其他认为出于集合潜意识及文化高层结构的学说以及同类意识，或集合模仿等概念，都是着重于社会的心理基础，而认为这是超个人的社会实体，这种种学说都是想采用多少带着玄学色彩的理论捷径。

我们认为这问题可以用经验来解答的，——社会精神的或心理的实体其最后的媒介总是个人的心理或神经系统。至于集合或完整的现象不过是各个人反应的相同罢了。相同反应的来源是在各个人受着相同的约制过程，因为他们是在相同的物质文化中受约制的。于是这超个人的实体就是这一套物质文化，它是存在于个人之外，而同时却又影响着个人的日常生理现象。所以，文化的不约而同，精神的及集合的性质便没有什么神秘可言了。它并不是一个谜，可以用一语或一个概念来道破的。它是需要我们广阔的精细的研究人类机体如何陶炼，最重要的是神经系的薰染，研究时又不能把它和物质文化及已有的风俗相分离。

四　功能派的立场

我们对于文化及其组合部分的简单分析，最重要的在指明：文化实体是自成一格的（sui generis），需要加以特殊的研究。各派社会学者有的把它相类于有机体，有的把它当作集合心灵，有的把它视作片面的物质利益或精神冲动所决定的结果，我们觉得这些都是不很妥当的。依我们的看法，可以发生许多新的问题。我们认为，文化是一个组织严密的体系，同时它可以分成基本的两方面，（器物和风俗，）由此可进而再分成较细的部分或单位。文化究竟可以分析为组合的要素精细到什么程度呢？什么是最后的文化单位呢？它们间相互的关系是怎样呢？它们和个人机体上的需要，和所处的环境，及和普通所公认的人类目的有什么关系呢？

人类学，研究文化的特殊科学，和社会学不同，它比较上并没有受玄学概念那么深的影响，但是对于我们这里所提出的问题，大部分亦是视作不成问题的。以前的人类学者处理他们的材料时用两种方法，这两种方法代表着对于文化历史及发展的两种不同的见解。进化学派把文化的发展视作一串依着一定法则自动的蜕化，有一定次序的阶段。这学派假定文化是可以分成简单的要素的，但是对于这假定却不加深究。于是，我们一方有一套关于用火的进化学说，一方又见到一套关于宗教发展的叙述；婚姻起源及发展的说法之外，又有陶器发展的论据；经济发展的阶段外，又有家畜，刈割工具，装饰品图案的

进化步骤。这是很明白的，种种工具的变更确都经过一串阶段，遵守着多少有一定的进化法则，但是家庭，婚姻或宗教信仰却并不受制于任何简单而动人的蜕化次序。人类文化中种种基本制度是变动的，但并不是一种骇人听闻的转变，而是出于因功能的增加而引起形式上的逐渐分化作用。除非在我们对于各种文化现象的性质充分了解，及我们能一一规定它们的功能及描写它们的方式之后，猜度它们的起源及发展阶段是没有意思的。“起源”、“阶段”、“发展的法则”、“文化生长”等概念，一直到如今，仍是模糊不明，而且是不能用经验来了解的。进化学派的方法最重要的是出于“遗俗”的概念，靠了这概念他们可以从现有的情状中去重构过去的“阶段”。但是，遗俗的概念是包涵有“文化的安排可以在失去了功能之后继续生存”的意义。一切人类学者所不能了解的事物都可以归入“遗俗”中，作为他们猜度幻想的出发点。我们若对于一文化认识愈深，可称作遗俗的为数也愈少。除非全部人类学是可以建筑在“认识不够”的基础之上，任何进化论的讨究之前，必须先有一番功能的分析。

同样的批评可以用以对付历史学派。历史学派想专靠追寻文化传播的路线而重构人类文化的历史。这派学者否认自动进化的重要，而认为在文化的发生中最重要的部分是在模仿，或借用传入的器物及风俗。这派的方法是在把世界各地文化相同之处很细心的绘划出来，据此，多少靠了他们的猜度，来重构这些相同的文化如何在地面上传播的历史。但是学者之间所重构的结果却很多不相合的：司密斯（E.Smith）和鲍爲史(F.Boas）不同，培利（W.J.Perry）和什密特（P.Schmidt）不同，卫斯莱（C.Wissler）和格拉勃纽（Graebner)不同，夫罗培尼斯（Frobenius）和黎佛士（Rivers）不同——他

们不同之处大部是关于文化何处起源，流传，何处及如何运输等问题。

他们的不能一致是出于各人对于文化所分割的部分及对于传播历程的见解有异。其实，这传播的历程很少曾就它在现代的表现中去研究过。只有根据经验而研究现有的传播现象，我们才可以希望得到一个关于它的历史的答案。至于他们把文化割成较小的部分以作传播的单位，这一点更难令人满意。他们曾不加辨别的将种种概念，如文化特质，特质丛，文化丛等，用于一单纯的器物或工具，如标枪、弓或钻火器；或用于一堆物质文化的模糊特性，如纪念某事的石碑，暗示性生活的贝壳；或用于文化的某一方面，如农业，多子崇拜；或用于模糊的集团原则，好象对偶组织，氏族组织；或用于一宗教的崇拜典礼。文化是不能视作一堆偶然集合的“特质”的。只有可以比较的要素才能相提并论；只有相合的要素可以归入一调和的整体。物质文化中不重要的细节，社会制度，及文化价值一定得分开来讨论。他们不是一样的“发明”，自不能一样的“传播”或“移植”。

历史学派方法论上最弱之点，还是在于他们所采用来决定文化要素的相同标准。历史上传播现象的整个问题，是起于不同的地方发现了真的或似乎相同的特质或丛体。要证明两文化要素的相同性时，传播论者所采用的标准可说是“不相干的形式”及“要素间偶然的连接”。形式上的不相干是他们的基本概念，因为形式若是受制于它本身的需要，是能独立发生及自然地连接成丛体的。这种形式可以是独立进化的结果。那些偶然的连接，及形式上不相干的部分，格拉勃纽和他的一派学者，认为一定是直接传播的结果。但是不相干的形式及偶然的连接都是否定的说法，到最后等于说是我们对于一器具或一制

度的形式不能解释，或是文化中有些部分的连接我们尚不能明了它们的关系。批评历史学派时，我们可以重复的说，人类学是不应建筑在“认识不够”之上的。除非他们先对于某一文化加以功能的研究，否则在功能未解释及各要素间的关系未明了时，文化的形式亦无法明了，所以他们的结论是没有价值的。

上面所说指出了功能分析的重要。若是文化在它的物质方面主要的是许多器物武器及其他工具，就是初看来亦不易相信任何文化只是庇护着由外来文化掷下的，或某一已消灭了的文化所遗下的，一堆不相干的特质，遗俗及偶然的丛体。在风俗、制度，及道德价值中更不象是出于偶然的性质，而进化学派及传播论者却就在这些地方发生了兴趣。

文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯，它们都是直接的或间接的满足人类的需要。一切文化要素，若是我们的看法是对的，一定都是在活动着，发生作用，而且是有效的。文化要素的动态性质指示了人类学的重要工作就在研究文化的功能。近来，在人类学中发生了一个新的学派，他们注重于制度，风俗，工具及思想的功能。这派学者深信文化历程是有一定法则的，这法则是在文化要素的功能中。这派学者认为把文化分成原子及个别研究是没有希望的，因为文化的意义就在要素间的关系中，他们亦不同意于文化丛体是偶然集合的说法。

五 作用中的文化

我们既以“功能”作为人类学的主要概念，我们既偏重于文化的动态，至此便可以一察文化要素如何活动，如何集合，及如何帮助人类满足需要及实现他们的命运了。

我们最好从最简单及最易明了的物质文化说起。我们在此更可以选择一种即在简单文化中用处亦最广的工具，好象一根五六尺长，稍稍修剪的木杖。它可以用来掘土垦地，或撑船助行。这是一个最理想的文化“要素”或“特质”，因为它有一定的及简单的形式，它很明白的是一自足的单位，它在任何文化中不论作何用处，都是很重要的。但是，似乎很奇怪的，这简单的木杖在传播学派或进化学派的学说中却从没占过重要的地位。

可是，我们却可以用它来说明一些基本的原则。第一步我们可以问一问，我们能不能从这木杖的形式上，好象关于它的材料，长度，重量，色彩，及其他物质特性上——不妨依传播论者所用的标准，把它的形式一一加以描写——来决定各地木杖的相同性？这种方法上的程序显然是错误的。木杖之成为一文化工具究竟在它的什么地方？一根掘土的木杖，各人各用：有时用在田园里，有时用在森林里，各有各的用处，要用时随意拾一根，用完了又随意丢了。若以每根木杖的本身说，它的经济价值是很低的。但是以它作为一类型来说，它却出现于任何社区的经济秩序中，以及在他们的民谣神话及风俗里。有时

它的形式有变异，但是都出于它所特具的用处——如象垦掘坚土，翻掘砂石等等，最通行的类型是一根简单的木杖。

相同形式的木杖，可以在同一文化中，用来撑船，用来助行；用来作简单的武器。但是在各项不同用处中，它却都进入了不同的文化布局。这就是说，它所有不同的用处，都包围着不同的思想，都得到不同的文化价值。简单说来，在每一事例中，它都实践着不同的功能。在普通言语中同样形式的工具在实践不同的功能时常得到不同的名称。在英文中，有 a punting-pole, a walking-staff, a digging-stick，用来指不同功能的木杖，至于不指它的文化功能时，一物质的木杖就用 astick一词。研究文化者所应该注意的是什么？是它形式上的相同性，还是它功能上的相异性？在这里用不着踌躇。一物品的成为文化的一部分，只是在人类活动中用得着它的地方，只是在它能满足人类需要的地方。一锄柄，一手杖，一篙竿，在物质上初无异致，而在文化中却各不相同。简单者如是，复杂者亦何独不然。从一木杖到一巨舰或飞艇，所有的意义都是依它在人类活动的体系中所处的地位，他关连的思想，及所有的价值而定。

六　以社会制度为文化的真正要素

我们不妨在此作几个结论，虽则这些结论是极简单的，但是却常为文化论者所忽视。最先，我们可以说一器物的文化同一性，不在它的形式而在它的功能。除非我们可以证明形式是决定于功能的，形式本身是不足以视作同一性的标准。于是一物的功能是它最重要的特性了。文化功能，按我们上述的定义，是它在人类活动体系中所处的地位。这个结论的重要性是在于人类活动的体系，包括对于物质文化的应用，并不是偶然堆集而成，而是有组织的，完善配置的，及永久的；这就是说，同样的体系可以见于全球各地不同的文化中。

例如掘地木杖所处的文化布景，或是农业活动的体系，在很多简单的文化中都可以见到的。每一体系都有下列的几个部分。一块土地，依他们的土地法分配于一集团的人民，给他们使用。一套利用土地的风俗决定他们耕种的方法。种种技术上的规则，仪式上的规矩，规定着种什么植物，地面如何清理，肥料如何下法，工作如何进行，什么时候及什么地方该举行巫术及宗教的仪式，最后，谁是土地，庄稼，和收获的主人，谁一同工作，和谁将享用工作的结果，这些都有一定的规定。

这大纲规定了耕种制度的意义。凡是环境允许及人民程度够得到时，任何地方都可以见到这种制度。各地所有的这种有组织的活动体系根本上是相同的，最重要的是因为它是建筑在满足人类基本的需要上面——就是不断地供给着植物性的主要

食料的需要。由农业来满足这需要比任何其他方法为高明，因为它对于生产量的供给的多寡，可以有相当的控制。因此，在任何可以发生农业的地方，这制度自然极容易传播或独自发展了。

各地制度化的耕种活动的基本相同还有一个原因，是出于哥登卫舍（Goldenweiser）所谓“有限变异”的原则。这原则是如此：有一文化的需要，满足这需要的方法的变异是有限的，于是由这需要而引起的文化结构是被决定于极少可能变异的程度之中。因此，没有人会去猜想全球都有的手杖的形式，用处，及传播或进化的过程，因为人既有支持身体，自卫，及在黑暗中摸索的需要，最适宜于满足这需要的材料是木质，形式是细而长的，而且是随地都容易得到的东西。虽则如此，没有人类学者可以嘲笑一关于手杖的社会学或文化论，因为它表现着种种不同的用处，思想及神秘的附会；在它的装饰的，仪式的，象征的功能的发展中，它便成为种种重要制度，和巫术，酋长，及亲属等的一部分——这些制度都有它的社会的及传统的性质。

这样说来，我们又有了一个普遍的原则，文化的真正要素有它相当的永久性，普遍性，及独立性的，是人类活动有组织的体系，就是我们所谓“社会制度”。任何社会制度都针对一根本的需要；在一合作的事务上，和永久地团集着的一群人中，有它特具的一套规律及技术。任何社会制度亦都是建筑在一套物质的基础上，包括环境的一部分及种种文化的设备。用来称呼这种人类活动有组织的体系最适合的名词莫若“社会制度”。在这定义下的社会制度是构成文化的真正组合成分。

七　社会制度的形式，功能和组合部分

若我们随意取一器物，而想加以分析，就是说想设法去规定它的文化的同一性，我们只有把它放在社会制度的文化布局中去说明它所处的地位，换言之，就是它如何发生文化的功能。譬如，要分析一打猎用的标枪，我们就得考究到这文化中所有打猎的型式，更须说明这打猎上合法的权利，猎队的组织，所用的技术，所有巫术的仪式，野味的分配，这种打猎型式和其他打猎型式的关系，以及打猎在这部落经济上的重要性。除非目的只在搜集标本，我们对于一部落中所用的标枪必须把它视为其所属文化打猎制度体系的一部分，亦只有把它关连到这制度及说明它在这制度中所处的地位，这标枪才得到它的文化意义。

我们可再举一复杂的器物为例，如南太平洋所通行的一种独木舟。它的种类极多，各有各的特性，如象称作 Balsa 的单舷桨叉架的，称作 Kayak 的双舷桨叉架的，以及称作 Catamaraug 的双木舟的。这类小船常被人类学者视作各地文化关系的关键及传播事实的证据。但是，我们能单从形式来规定这器物的意义么？这种小船对于制造它，拥有它，应用它，及宝贵它的人，主要的意义是在它能帮他们达到某种目的，他们或是因为住在小岛上或湖面上，或是因为想做买卖，想捕鱼或想战争，或是因为他们喜欢出去冒险，所以他们需要能横渡水面的工具。一器物能作渡船的，它的形式，它的特性，是决定

于它所有的用处，每一种用处规定一特殊的航行的体系。第一，用桨，用桅，用桨叉架，用帆等技术各不相同。这些技术一定要根据对于稳定浮泛、速率及驾驶等原则的相当知识。船的形式及构造和应用的技术及相关的理论是有密切关系的，若研究者忽略了这方面的事实，自必不易得到要领了。而事实上，我们虽有很多关于这种小船的形式和构造的纪录，但是对于驾驶的技术及和它所有用处的关系则差不多还没有人加以说明。这种独木舟也有它的社会学，即使这船是一人驾驶的，可是它有所属的人，有制造的人，有租借的人，它所引起的人和人的关系也够复杂了。关于所有权，关于分工制度，关于其他权利义务都有一套复杂的社会关系。若是较大的船，制造时需要公共合作，所有权亦常因之属于公家。各方面的关系自然更是复杂了，但是它们的关系都是依着有一定的规则。这种种文化布局规定了一独木舟的形式。于是，若把“形式”视作自足的独立的性质，认为是偶然的不相干的连接，及能不连带它的布局而独自传播，不免是抹煞了重要的事实了。

八　一物的形式决定于其基本及演生的性质

虽则构造这浮海船只的细节变异很大，但是它的形式却决定于许多一定的条件。造一只船，目的是在解决一个如何渡水的问题，因此，它是受着“有限变异”原则的支配。最重要的，这船的船身一定要能浮的。木排，筏渡，气囊，浮标都有这种特性，它们亦有时作运输之用。但是一真正的船只一定要有下列的条件：它一定要有高度的稳定性，它进行的方向一定要依船舵的支配；它行动时一定要顺着首尾的纵轴及抵得住左右两舷横轴的倾侧，它一定要有相当的载重能力。这些条件决定了它中空、细长等一典型船只所具的形式。为了要维持船身的稳定，有用较阔的木材作船身，有用浮木或气囊，有用一个或两个浆叉架，这是没有一定的，可让个别文化自己选择。船身的运动可以用人力来撑的，划的，或是用风力来推的，船桅的装置和形式，以及其余种种细节好象篙桨的形式，装置，和材料等，都可以有无数的变异。

于是，我们可见，构造一浮海的船只，形式上有些要素是不变的，它们是规定着它所有用的活动的性质；有些要素是可以变异的，这变异或是起于同一问题可有种种不同的办法，或是起于任何解决所附带的不十分紧要的细节。这是一切器物普遍的原则——不论是一根手杖，一把锄头，一枝猎枪，一块盾牌，或其他任何器物。用来直接满足人体需要的物品，或所谓用来

消费，用过后就得毁灭的东西，一定须合于直接人体需要所规定的条件。譬如食料，它们一定须有养料，可以消化，及没有毒质的，它们当然也受环境及文化水准的决定。其余如住所，衣服，取暖得光和烘晒所用的火，武器，船只及道路等，在相当程度内，亦是决定于和它们相关的人体需要。工具或器械，用来生产物品的，在他们性质上及形式上，亦决定于使用它们的目的——用来割的或刨的，用来系连的或捣烂的，用来打的或赶的，用来穿孔或钻洞的，它们的用处决定了它们的形式上可能变异的狭窄限度。

在这限度内，一个器物的主要性质是维持不变的，而他的细节则尽可变异。但是有意思的是在任何文化中，在这限度内的变迁也不是毫无一定的，而有固定的型式可见，似乎是一旦选择定了之后就永远得照例遵守了。好象太平洋的各民族中，他们的船只，从简单的木排到有桨叉架的独木舟之间，并没有千变万化的型式。在它们的大小上，构造上，及社会背景和目的上，种类可分的并不多，而且每一种都有传统的型式，就是在装饰上，构造的细节上亦都是不大变的。

人类学者以前都只注意这些次要的形式，这些次要的形式是不能用这物的主要功能来解释的。这种似乎是出于偶然性的相同细节，便引起了是否独立发明传播的问题，但是，依我们以上的分析，很可以明白有许多文化布局，如象使用者的个人或团体，他们所有的思想，权利及其他仪式上的关连，都足以帮我们了解这细节的。一根手杖的装饰常是它所带着文化的，仪式的，或宗教的意义的表示。一根掘土的木杖，依它所掘泥土的性质，及所种植物的类别，而决定它的轻重及尖头或钝头。南洋独木舟上装有桨叉架，是因为它可以增加船身的稳定及驾驶的方便，更从他们文化水平及材料的限制上，这种装置

也可以加以解释的。

可是我们在这里所要提到的，最重要的是科学中应当最先研究及最先注意那些最基本的要素，若人类学者只考究那些次要的及不相干的性质，方法上是错误的。其次，我们应当记得，在科学中，最重要的事务是在认识事实，对于一事实充分认识之后，时常会发现许多思想的问题是不能成立的，在上文中我们已说明一物的结构与其使用的方法相合了才成为它的文化实体。所以，对于一物，不论是一船，一杖，一器，除非能充分了解它在技术上，经济上，社会上，及仪式上的用处，我们不能获得关于它全部的知识。在没有认明一物之前而即加以解释是不合科学的。等到我们充分认识了一物，常会觉得没有什么再需要我们来“解释”的了。真正的科学只有一件任务：就是在表明什么时候对于一物的知识是完全了：在给我们一种观察的设备，及种种方法，原则，概念，和词汇，使我们能用以研究实在的事物——这样才能对于事实作精细的研究及正确的描写。

九　需要或文化迫力的阶层

我们已知道限制文化的条件，一方是出于直接的人体需要，一方是出于工具所有的用处。这种“需要”的分类既不完全又不能令人满意。一根用来表示地位及职司的仪仗既不是一种工具，亦不是一种消费的物品。这很明白的是精神文化——如风俗，语文，信仰——的一部分，既不能归于生理，亦不能归于工作。因此，我们须把“需要”作一详细的分析。

人和其他动物一般，一定要有养料，为了个人和种族的绵续，他也一定要传种。他亦定要时常防御着自然，动物，或他人所给他的危险。他若要得到舒服的生活，不能不有住处，温度，湿度的调剂及清洁的设备。要满足这些生物上的需要，每个社区都一定得备下一种可谓文化“军需处”及一种传种的安排：一防御的机关及一居住的体系。人体首要的需要得到有效的满足，它迫着任何文化产生种种基本的结构：营养方面的“军需处”，两性交接及传种的制度，防御的组织，及日常生活的设备。于是，我们可以说，人类有机的需要形成了基本的“文化迫力”，强制了一切社区发生种种有组织的活动。但是，这是很明显的，我们以上所举的并没有包括文化的其他方面，如宗教或巫术，法律的维持或知识及神话的体系等。而这些现象在一切文化中亦是同样的普遍，使我们不得不认为它亦是出于某种深刻的需要或文化的迫力。

若我们细察个人机体的生物需要，如何在文化状态中得到

满足，我们一定能见到使它们得到满足的文化方式又造下了新的限制，因之又发生了新的文化迫力。食品的需要并不使人直接求之于自然，亦不迫着他们专靠鲜果——朝不顾夕的状态是不重要的例外。在一切文化中，简单而主要的食品都得经过相当烹饪的手续，吃时有一定的规则，在一个团体之中，及遵守着种种礼貌，权利，及禁忌。这些食品的获得靠着相当复杂的及集合的过程——上述的农业就是一种。食品有时亦时常由交易或其他社会合作与共同分配的过程中得来。在这些过程中，我们已说过，人是靠着有组织的合作及靠着经济的及道德的观念。于是，在满足生理需要之外，我们又见到导生的迫力，它们既然是达到某项目的的手段，我们不妨称它们作“文化的手段迫力”。同时，我们应当指明，它们对于人的生活，和他的军需处或营养需要的满足，如食料及消化等，一样的是不能缺少的。因为人类已经娇养惯了，若他一旦失掉了他的经济组织及他的工具，他可以立刻饿死，正和失掉他的食料一般。

一〇　生物需要的文化转变

一切人类社区第二个主要的需要就是种族的绵续。从生物学的观点来说，这需要可以在极简单的方式中满足的；只要每一对男女生产一个以上的儿童，使每死二人有二人来代替，种族的绵续就不成问题了。若是人类的生殖只受生物的支配，人们可在生理公律之下交配；生理公律是全人类相同的；于是他们可以依受孕、分娩等自然过程生殖下代；这样，人类将有一种典型的家庭生活，由生理所规定的方式。这种家庭只是生物团体的单位，将在文化科学的研究范围之外——确有许多社会学者作过这种假定，杜尔干就是其中之一。

我们所见的有什么不同呢？以交配论，包括着求偶，作爱，选择，结合等，在任何人类社会中都有一套通行的文化风俗规定着的。他们有种种规则，禁止或赞成——即使不强制——某某间的婚姻；此外还有各种真正的文化要素改变了自然的冲动，及产生了关于什么是动人可爱的标准，这些标准在各社会各文化中都不相同。虽则生物上人类是一致的。我们却见到各色各样的两性风俗——从求偶起一直到最后的结合。许多这类的风俗使人类学家觉得很奇怪，于是对于这类风俗的文字也特别多，尤其是关于各种规定的及强制的男女性关系的规矩。

婚姻在任何人类文化中，并不是单纯的两性结合或男女同居。它总是一种法律上的契约，规定着男女共同居住，经济担负，财产合作，夫妇间及双方亲属间的互助；婚姻亦总是一公

开的仪式，它是一件关涉着当事男女之外一群人的社会事件。婚姻的解除及婚姻的结束亦都是受着一定传统规则所支配的。

亲子关系亦决不是单纯的生物关系。受孕一事的本身，在任何社区中，就有极丰富的传说。它有法律方面的规则，最重要的是在分别着婚姻关系之内及之外所生的儿女。怀孕常包蕴在道德价值的空气中，孕妇亦被逼处于一特殊的生活情况中，为了胎儿的安全，她须遵守种种规矩及禁忌。这种文化规定下的胎教预示着母亲的情感，因之她和儿女的关系及母子和社会的关系都深深地受着文化的熏陶了。做父亲的对于儿女的出生亦决不是漠然无关的。著名的“产翁”（Couvade）风俗最为明显。这风俗规定为父亲的在他妻子生育时须学着表示种种分娩的痛苦。这似乎是很奇怪的风俗，已引起了很多解释的学说。此外，传统的风俗亦详细的规定着父母对于子女的责任，而且父母之间所负的责任亦不相同，有一部分责任还要推到较远的亲属身上。

亲属关系，或是子女和他们的父母及父母双方亲属的关系，亦决不是一件能胡乱决定的事。它的发展是规定于该社区的法律体系，靠这体系，他们将一切情感反应，义务道德态度，及习俗责任等，组织成一定的型式。如母系及父系亲属的重要分别，就是文化对于自然血统关系的雕琢之一。其他可注意的社会影响则见于“类别性”亲属关系的发展，以及氏族组织的形式；在氏族组织中，凡有亲属关系的人在相当程度中都相视作真的正宗亲。

在此我们可以把以上简单的分析下一结论。在这里，和在讨论营养作用时一般，都可见生殖作用在人类社会中已成为一种文化体系。种族的需要绵续并不是靠单纯的生理冲动及生理作用而满足的，而是一套传统的规则和一套相关的物质文化的

设备活动的结果。这种生殖作用的文化体系是由各种制度组成的，如标准化的求偶活动，婚姻，亲子关系，亲属及氏族组织。同样的，我们可以把营养体系分成消费制度，如同桌吃饭的家庭及会所等；生产制度，如耕植，打猎，捕鱼等；及交易制度，如市场，商店等。

在我们分析生殖体系时，我们见到人类生理冲动的活动方式是出之于社会及文化性质的传统规律。一人开始求偶，或开始掘土，开始和异性讲恋爱或开始去打猎及捕鱼，并不是因为他被迫于某项本能的冲动，而是社会的日常规矩叫他这样去做的。同时，我们也不应该忘记：社会的日常规矩常是能保证各人得到一切生理需要的满足的，而且各地满足需要的文化手段亦常是合于相同的型式，只在枝节上略有变异罢了。

此外还有一个重要的结论，就是大多数人类的制度常兼有多种功能。以家庭论，它就不只是一种生殖的制度。靠了教育，文化在家庭中得到了绵续。它亦是一个经济的，法律的及有时是宗教的单位。多种功能聚于一制度并不是偶然的，人类多数基本的需要时常联结在一起，满足它们时最好是在同一的集体中及用那物质文化合并的设备。我们已见种族的绵续所要求于人类的并不是生殖两个动物，而是生育两个公民。即在人类生理事实上，亦因分娩之后继以哺乳，使子女仍需要母亲的抚育，逐渐导入于早期的教育。为母亲的又需要一男子做助手，夫妇之间于是成立一种合作的及教育的结合。婚姻既是经济，教育及生殖等多种关系的结合，求偶活动因之亦受到影响。求偶成了终身伴侣的选择，以之得到一共同工作及共同负责的对手，于是性的需要不能不因其他个人的及文化的条件而改变了。关于多种功能集合于同一制度上还有一点应当加以注意。教育的意义就在训练后生如何应用工具及器物，如何接受

种种传统的习惯；如何使用社会权力及责任。为父母的培养了他们儿女的经济态度，技术能力，道德及社会责任后，又传给他们所有的财物，地位及职务。于是家庭的关系包含着财产，血统，及地位的继承的法律体系。关于这些法律最值得注意的一点，就是它们常是一系片面的继承，使为儿女的充作父亲或舅父一方的继承者。

这样的分析，一方面使我们比较更易明白我们所谓文化需要与相互关连着的社会事实的关系；另一方面使我们亦更可见到这种需要如何转变为个人的动机。文化需要是社区生存和文化绵续所必须满足的条件，个人的动机对于这些大题目，好象种族绵续，或文化绵续，甚至营养需要等是不相干的，不论在文明或野蛮社会中，很少人明了有这些普遍需要的存在。野蛮人很多是不知道性交会生出孩子来，吃饭是营养身体的。表现于个人意识的是文化所养成的嗜好，这嗜好迫着个人在某时期想寻个异性，在某种情境中去搜集野果，或掘地翻土，或撒网捕鱼。在他们并不存着任何为社会为种族等大目的，部落中即使有种种立法，亦不会有大规模的实施。如象夫累塞(Frazer)的族外婚起源论等学说，把社会制度的形成归功于原始立法的创制，就忽视了我们上述的原则，自然经不起严格的批评了，在人类学的文献中，对于文化需要（这只是一种社会学的概论）及意识的动机（这是一种个人心理的事实）两者之间常有极离奇怪诞的混淆。

一一 风俗如何发生功能

在以上的分析中，我们还得到一种深入的认识。风俗——一种依传统力量而使社区分子遵守的标准化的行为方式——是能作用的或能发生功能的。在这里我们最好推进一步一察风俗的功能概念。试以求偶为例。求偶活动其实不过是文化所规定的生殖过程的一阶段罢了。它是使个人得到一适合的配偶的种种安排的总称。婚姻的契约在各文化既然是颇有变异，对于其中两性的，法律的，及经济的关系的看法亦大有出入，这种种要素配合而成的机构自然亦不相同。同时，求偶问题所表现于个人意识上的，并不是理智的选择，情感的动机，及如何得偶的手段，而是许多事实上的可能及安排，引导着个人在某种方式中如何行为，最后会达到婚姻的结合。

我们可以一察求偶活动的两性关系，因为这是人类学中的老题目，尤其是关于自由试婚问题。

无论青年人中有多少试婚的自由，他们决不会是毫无拘束的。重要的限制已知道的有：乱伦的禁止，对于婚后义务的尊重，及外婚及内婚的规则。乱伦的禁止，除了少数不重要的例外，是普遍的。若是乱伦可以证明是于生物上有害的，则这普遍的禁忌所有的功能亦容易明了了。不幸，遗传学的专家间至今尚没有一致的意见。但是从社会学的立场上却可以指出这乱伦禁忌的功能是极重要的。性欲的冲动，以普通论，是极富于颠倒迷惑的性质，它是社会分裂的力量。它不能进入一已定的

情绪，而不加以翻覆的。于是性的兴趣和家庭关系——不论是亲子之间或同胞之间——总是不相容的，这些关系是发生于个人开始有性欲之前——弗洛伊德（Freud）的成熟期前性欲说是不足取的，因为它们是建筑在非性欲的重要的生理需要之上。若是两性的热情允许侵入家庭范围之中，非但会引起嫉妒及竞争而解散家庭组织，且因之会破坏其他种种特殊关系所赖以形成的亲属的基本联系，在家庭中只允许一种两性的热情，这就是在夫妇之间，他们是不能有竞争者的。即使在夫妇之间，他们的关系起初虽建筑在两性热情之上，但入后亦是调适于其家庭合作的关系上的。

一社会若允许乱伦的存在，就不能发生一巩固的家庭，因之亦不能有亲属组织的基础，在一原始社区中结果会使社会秩序完全破坏。

第二种规则是族外婚，这规则把同族的男女间的两性关系完全除去。氏族是一典型的合作团体，同族的分子由种种法律的，仪式的，及经济的兴趣及活动相结合。族外婚的规则把这社会分裂及竞争的要素和日常所需的合作分离，这样又满足了一种重要的文化功能。

最后，婚姻关系一旦成立，若要得到相当的稳固性，这制度一定得免除婚外性关系的嫉妒及猜疑，于是在婚姻关系中的两性兴趣不能不加以防范。至于事实上，乱伦，族外婚，及通奸等规则并没有绝对的性质及自动运行的力量，这正足以帮助我们的论据。这些规则的作用最重要的只在免除性欲的公开活动罢了。在这些规则下，有种种迷信上的偷漏以及其他在盛会中仪式上的混乱，都是对于这些规则的拘束感觉到厌恶时所起的反抗，这些反抗得到了发泄，适成了这些规则的安全的保障。

现在我们可以一看求偶活动的正面情形。传统的规矩规定着作爱的时间，求爱的方法，甚至讨人喜欢的手段，传统风俗也规定着相当的自由，甚至相当的荒唐，虽则都有着一定的限度。这些限度规定着公开淫乱及言语上、行为上猥亵的程度；它亦规定着什么是常态及什么是反常。在这种情形中，我们可以见到真正驱使着人类性欲的并不是“自然”的生理冲动，进入人们意识中的方式是传统所支配下的命令。于是，在我们的结论中，我们不能不又采取功能的解释。这会引起社会分裂的两性作用只有在相当程度之下自由活动，完全的自由无疑会引起社会分裂，使社会秩序无从建立。

有规律的自由中主要的形式是未婚者有选择的自由。这是会常被视作原始乱交的“遗俗”，或是被视作一种能传播或不能传播的特质——这两种解释都是不足取的，因为我们现在所讨论的是生理的能力，并不是已死的风俗。

为了要明了婚前放纵的功能，我们一定得把它关连于生物事实，婚姻制度及家庭中的亲长生活。我们已屡次说过婚姻除了性的满足之外还有较大的合作性质。但是性欲冲动引导着交配是比任何其他动机为强。在婚姻是交配所不可少的条件之下，这种行动超越了其他一切的顾虑，于是会使在品性上在生理上均不适合的及不稳固的一对男女结合成为夫妇。在较高的文化中道德的训练及把性欲压在其他文化价值之下的观念，成为一种使性感在婚姻中不致支配一切的保障，或是有时婚姻对象乃由父母或家庭代为选择，把经济及文化条件提高于单纯的两性热情之上。

在有些初民社区中及多数欧洲农村中，试婚是一种试验个性是否相合的办法，而且亦是一种减少性欲在择婚中的力量，有稳定婚姻制度的功能。在这些地方，若详细研究婚前自由在

整个求偶过程中的地位及与婚姻的关系，一方可见他们对于单纯性感的漠视，一方可见他们除非生理上有不能相合处，配偶的选择常以品性的吸力为去就。于是，婚前性生活的宽容的功能是在它能使选择配偶时不以单纯的性感为标准。而使他们能依经验作较广较综合的考虑，而避免盲目性感的冲动。“婚前不贞”的功能是在作婚姻的准备，免除粗暴的浪漫的性冲动，而把它调和于其他冲动，以构成一较深刻的品格的鉴赏。

一二 仪式活动的创造功能

在上面我们已提到一种奇怪的“产翁”风俗，这风俗是一种象征的仪式，一个男子在他妻子分娩之后，要在产褥上表演种种生产的痛苦，而他的妻子反若无其事的住在一起。这风俗是人类学者常引来当作“遗俗”，或“文化阶级”，或“文化特质”，或“野蛮人的迷信”。我们能否指出这奇怪的仪式的功能，藉以显示即是这类风俗亦能作科学的解释么？无疑的，这风俗是这样的奇怪，这样的不相称，初看来和它所处的文化的布局是这样的不适合，唯一的办法似乎只有把它从这布局中提出来，放入一完全不同的文化情境中去来解释了。但是，一切“遗俗”及“传入的特质”的解释是和功能分析相矛盾的。我们若是能指出“产翁”的风俗有它的意义，有它的用处，并且是它所处的文化中的有创造性的部分，很明白的它并不是属于一已死的，已消失的情境的了。

常和“产翁”联结的一种已死的，已消失的情境，就是从母权转变为父权的设想的阶段。在这阶段中“产翁”是被认为靠了它象征的托辞来肯定父亲的地位。但是，自从母权不复能认为进化程序上必经的阶段，这解释也因之不能成立了。此外，还有一种“遗俗”的解释，把“产翁”归入一充满着交感巫术的阶段。在这阶段中，为丈夫的相信靠了他这种奇怪的行为，可以减少他妻子的痛苦。但是我们从没有见过这样率直的人，而且交感巫术是一种尚存的力量，在现代文明社会中和在

初民社会中一般的通行，若是"产翁"仅是单纯的巫术作用，它仍会这样的传至现代，但事实上并不如此。

我们在此可以先看看这风俗所处的文化布局。产翁风俗是发生于生孩子的时候。为父亲的在这时分担着这危机，在这象征性的仪式中，他跟着学他的妻子。这风俗果真和父母行为的普通方式不相合的么？第一，我们在以上已见到在关于受孕，怀胎，及生产的观念，习惯及社会安排中，母道受文化的决定远在于受生物性质的决定之上，我们亦见父道的确立是采取着相似的方式，靠了种种规则，为父亲的一方学着传统所加于为母亲的禁忌及行为，一方分任着种种关连的事务。父亲在子女出生时的行为有严格的规定。在任何地方，不论他是须回避或是须强迫着做某种事务，不论他是被视做对于母子的安全有危险的，或是不能缺少的人，为父亲的都有一定的规定下的职务要做。入后，父亲分担着母亲的许多义务。他跟着她及代替她抚育他们的婴孩。我们若把产翁的风俗放入这种种活动的情境布局中，它便得到了一种完全新的面目了。第一，任何地方，对于母道本身都有一种有创造作用的文化解释，用着仪式的举动使生理上的母亲成为文化上的母亲。第二，很多地方对于生理方面的父道是不加承认的，由是父道大部分须赖传统而成立。最后，在这种种风俗中，父亲常有赖于母亲，甚至大部分只是她的替身。产翁是这种举动中最能表现及最为显明的一种，但并不是一独立的，"古怪"的风俗。它和它的布局，在确立亲子关系的文化上，是极协调的。"产翁"的功能，和其他的举动一般，是在用象征的方法把父亲同化于母亲，以确立社会性的父道。"产翁"对于我们决非一已死的及无用的"遗俗"或"特质"，而是一种建立在家庭制度的基础上的有创造性的仪式举动。这种及相似的风俗所引起的结果，及它们

在所属制度的布局中所处的地位，就是它们的功能。这类风俗的形式，是一种象征性的仿效，在相当程度内，是决定于它们的功能的，若不管功能而单讲形式，更进而依形式上的相似来规定它的意义，或把它们分离于它们所处的布局，自然得不到正确的结论了。我们若要明了它们的性质，不能把它单独讨论，亦不能把它们从自然处境中提出来偏重它们的奇怪性质，而是应当把它们放入它们所属的制度中——以“产翁”论，就得把它视作家庭制度中不能分离的部分。

一三　奇异字词的功能

在初民生活中，还有一种难于解释的现象，就是所谓类别性的称呼，他们把对于父母兄弟及姊妹的称呼用于其他很多的人，这种现象亦不能单视作是一种“遗俗”。会有人认为这种类别性称呼有一时是包含着某种“合理的计划”（如象摩根Morgan所说的），因为他们以为这种类别，几乎是极正确的表示着“潜能父亲”的限制。在比较近一些的学说中，类别性称呼会视为是变态婚姻的明白的及正确的表示，不论各种学说怎么说法，类别称呼总是种种猜度的泉源，好象婚姻进化的阶段，变态的结合，原始两性乱交状态等等。

但是从没有人严格的考究过现有类别性称呼的功能，马克楞南（Mclennan）会提示这类称呼也许只是一种表示客气的称呼，有许多作家也跟着采取这种意见：不过自黎佛士（Rivers)指出了他们确关连着一定的社会地位，马克楞南的学说旋被放弃了。对于美拉尼喜阿一地的现行称呼加以语言学的分析结果，使我深信类别性称呼确有一重要及特具的功能。这功能是只有从个人的生命史中所用称呼的意义的发展过程，加以详细分析，才能见到。这样称呼是在和父母兄弟及姊妹的私人关系中形成的。在家庭中所用的一切称呼都有一定的及个别的意义，而且都是在这些称呼尚未推广于他人之前，先已学会的。父母的称呼第一步推广是及于父亲的兄弟及母亲的姊妹，但在推广到这些亲属时，很明白的是一种隐喻性质，而且称呼

本身亦得到了新的意义和原有者不同，不会因之和原来所有的意义相混杂。但是为什么有这种推广呢？因为在初民社会中近亲有一种义务，在嫡亲父母死亡或不能履行其义务时，当为代替履行，并且在其他情状下亦将分担他们一部分的责任。不过，除非等到正式收养手续完成之后，代行父母义务的近亲并不能取得父母的地位，他们是从没有完全相混及视作相等的。他们不过是部分的同化。一人对于他人的称呼常是带着相当法律意义的。这在初民社会中，尤其是这样。在收养的仪式中我们常见模仿生育的举动，如象在“产翁”中我们见到同化于产妇的举动，如象在结拜兄弟中我们见到交换血液的举动，又如象在结婚中，我们见到象征性的结发，交杯酒等——在这里我们用语言上的模仿来推广称呼于有部分相同性的亲属。

嫡亲父母和那些由于推广所及而部分同化亦被称做父母的亲属的分别，在情境布局中是很明显的；这部分的相似性，常为语言的称呼及隐喻的象征所充分表示。

类别性称呼的推广所有的功能，是在用推广亲属称呼的隐喻方式，以确立各种父母责任的法律关系。这结论，最初是形成于一地详细的语言分析，然后征实于一切所可得的材料，同时我尚没有发现和这功能解释矛盾的事实。类别性称呼的功能发现之后，提出了很多新的问题，如象最初发生亲属关系的情境是什么样的，亲属意义是如何推广的，亲属责任如何转移的，及亲属推广之后原有亲属关系如何改变的？

这一切实际可考的问题，并不会引起没有根据的猜度，而可使研究工作趋于实地事实的详尽分析。同时，这种有重要活动的功能的发现是用现有事实来解释的，从此可割绝任何把它视做遗俗或古代婚姻阶段等独断的猜度。以上所论的事实及原则足以说明；即是这种语言中最奇异的现象，也有它特具的功能。

一四　家庭生活及其物质设备的形式和功能

以上我们讨论了关于家庭，求偶，亲属称呼及“产翁”等风俗，并指出了什么是风俗的功能，如何可以发现它们的功能，功能方法如何改变了整个文化解释的性质，及最重要的是指出了实地研究者所需要的观察的对象。现在我们可以回头一看文化的物质方面如何影响于家庭生活的道德方面。家庭的物质设备包括居处，屋内的布置，烹饪的器具，日常的用具，以及房屋在地域上的分布情形。这一切初看起来，似乎是无关轻重的，它们只是日常生活的细节罢了。但事实上，这些物质设备却极精巧的交织在家庭生活的布局中。它们极深刻的影响着家庭的法律，经济及道德等各方面。不论住宅是高耸云霄的大楼或是不蔽风雨的篷帐；是富丽堂皇的别墅或是简陋矮小的茅屋，一家的文化特性与其屋内的物质设备是有密切的关连。一人从襁褓而孩提，从发育及青春以致求偶及早期的婚姻生活，以至于老年，他一生中和家庭间各分子的亲密接触，深受住宅形式的严格限制。这些，在我们的文化中，对于伟人住宅及故里的保存，就表示着我们对于住宅的情感方面的重视，但是在社会学的基本原则中，及人类学的实地研究中，却远没有注意到这方面的事实。我们虽已知道很多造屋时所用的技术，甚至各种文化中房屋的构造，我们虽也已相当的知道家庭的组织，但是我们尚没有任何记录足以告诉我们住宅的方式，构造，家

庭设备和家庭组织间的关系。

这两者之间确是有相关性的。我们可先论住宅的普遍形式与社会组织间的相关性。一孤立的住宅，和其他住宅相离极远者，会造成一种在经济上和道德上团结而自足的独立家庭。自足的家庭集居于一村，其亲属关系及地方合作上可有较密切的组织。各住宅联合以成一联合住宅，尤其把主权交给一人的，是大家庭（grossfamilie）所必需的基础。大的共同住宅，各组合家庭只有一个别炉灶者，常关连于亲属的密切组织。最后，凡遇一地方有特建房屋给未婚男女过居住、饮食、烹饪和合作的生活的，这些设备很明白的是相关于这社区的整个组织及其复杂的亲属关系——与年龄等级，秘密结社，及其他男女有别的单性集会相交织的。他们也常相关于两性生活中混乱或严紧的程度。这里可见愈是我们推究社会组织和住宅形式的相关性，我们对于双方的情形了解亦愈深。一方面这物质设备的形式从它所处的社会组织的布局中得到它唯一的意义，另一方面客观条件对于社会及道德现象的决定，最好亦从那影响着文化中社会及精神生活的特质设备，加以定义及叙述。

若是我们要在充分认识室内布置在文化上的意义，我们应当注意物质及精神双方面并行和相关的情形。室内的家具，炉灶床塌，及坐垫等在形式上是极简单的，极少变化的，但是一旦和社会及精神方面相联结了，就有深长的意义。

例如炉灶，形式上的变化是很有限的——如象石块如何砌法，烟灰如何出法，煮东西的锅如何安置法，火如何烧法，——在技术上说，这些描写已经够了。但是即使只限于这些叙述，我们亦自然地会牵连到研究他们典型的用法，他们的态度及情感，简言之，凡关于引火灭火的社会的及道德的风俗，由此而发生的家庭崇拜，对于炉灶的传说及象征的意义，这些都是研

究家庭生活及其在文化中所处地位所必需的材料。

在特罗布利翁岛（Trobriand Island）的土人中。炉灶是筑在全屋的中央，因为他们怕邪术。他们的邪术是用烟施行的，他们把炉灶筑在屋中可以防止烟从屋外进入。炉灶是女人的特有财产。烹饪在相当程度内是男子的禁忌，没有煮过的蔬食亦视作污秽的。因此，在村落的布置中厨房和货栈是分开的，这便使房屋简单的物质设备成为一社会的道德的，法律的及宗教的实体了。

邪术的信仰对于房屋的构造上有时也有极大的影响。在那些相信巫师会藉烟作法的地方，住宅完全是看地建筑的。就是那些听从欧洲传教士，为了卫生起见，用木撑作屋基的，他们在房子底下，木撑之间空隙的地方，也是极小心的用石块填实。可是在相信巫师为飞行作法的地方就不然，他们的房屋是用木撑的。初看来巫术信仰和房屋建筑之间，似乎没有任何内在的相关性可言，但是深入分析一下，这相关性就显然了。相信藉烟作法的巫术的人，一定要防止烟从房底下吹进来，他们不敢用木撑以给巫师作法的机会。至于相信飞行巫术的人，他们认为不论任何空隙都有被巫师侵入的可能，房屋底下用不用木撑是同样的危险，所以不必着地筑屋了。

我特别举这个例子的目的是在指出"特质丛"偶然集合说是不可靠的，德国历史学派认为长方形的房屋和母权是因历史的偶然性不相关地联结的，因为我们不能证明它们有内在的相关性。我认为这只是一种否定的论据，在科学中是没有价值的，照先验的说法，着地筑屋和放烟之间是没有关系的。愈是我们甘于无知，格拉勃纽的"历史"解释愈是安全而动人。

床榻的位置同样的可以相关于婚姻生活中的两性及亲子关系，亦可以相关于乱伦、禁忌，及未婚者公房的需要。一房屋

的进口亦可以相关于家庭生活的对外回避作用，以及财产和两性道德。任何地方我们会见到，一物的形式，在与社会事实和物质设备相关之后，他的意义才能明显。出于意料之外的相关现象常是该文化结构的主要特性。我们所谓功能就是一物质器具在一社会制度中所有的作用，及一风俗和物质设备所有的相关，它使我们得到更明白的而且更深刻的认识。观念，风俗，法律决定了物质的设备，而物质设备却又是每一代新人物养成这社会传统型式的主要仪器。

一五　文化的手段迫力

不论是器物，风俗，字词，道德价值或是法律原则，只要我们深刻地了解了它们所具的功能，自然会觉得上面所提及的“演生的需要”或“演生的文化迫力”的概念的重要性了。我们已见一社会中的基本生物需要——就是文化所由滋长，发展，及绵续的条件——是间接满足的，于是发生了次级的或演生的条件。为了行文的清楚及一贯起见，我们可称它们作“文化手段迫力”，因为它们的性质是达到其他目的的手段。

在一社区中，物质文化，食料，货物及工具等都需要制造、保存、分配及应用，因之在任何文化中，我们都可以见到一套规定着生产、储藏、分派食料的生活惯例，及价值的传统规定或命令；货物和工具亦然。于是我们可以说任何社区中经济组织是不能少的。虽则人类并不是靠了他的肚子发展他的文化，可是文化却一定得踏在实地上——在它的物质设备之上。

初民社会的经济组织，普通说来，会被学者看得过于简单了。这辈学者时常只研究他们生产食料的活动。自然采集，游牧，狩猎，耕植的分类法，虽则如此陈腐及没有多大用处，仍是人类学者唯一的分类系统。新近有一位作者还是这样说：“野蛮人时常除了一身可带的东西之外没有其他财物。”事实上，即在如象那最原始初民寻觅野食一般的简单动作中，亦是有一定的合作办法。在一家中有分工，一社区中各家之间又有合作。这些都不是极简单的。经济活动，如生产过程中效用原

则的应用，如艺术、巫术宗教及仪式活动的关系，亦是一重要的事实。最后土地，日用品，及其他生产工具的所有权，亦是比以前人类学家所想象的复杂得多。初民经济方面的研究，会引起对于所谓民法的早期方式探讨的兴趣。

这里我们可以进一步讨论到人类文化另一重要方面。合作是牺牲私人的兴趣及倾向而服从一共同目的，于是发生了社会的强制。共同生活又常会引起种种试探，尤其是性欲冲动，因此禁例，抑制以及命令式的规则，便成了在文化中共同生活所不能免的结果。经济的生产使人得到所需的及有价值的东西，但是这些东西不能毫无限制的任人应用及享受。于是财产占有及使用的规则不能不发生，亦不能不加以维持。品级，领袖，身分资望的分别又发生了特殊的组织。高下贵贱之分发生了个人上升的雄心及保守地位的需要，这地位的保守又一定得设法保障。于是法律及秩序的维持，亦是一共同生活所不能少的条件。财产的维持，地位的保守，及合作的推行，在初民社会中常为研究者所忽视，因为法律的力量及它的施行，在这种社会中是没有明显的制度化。规律的创制和执行常是其他社会制度的副作用。法律的维持常是家庭，地方及部落组织的一部分或次要的功能。但是，虽则他们没有明文规定一套特殊的法律，亦没有一专门机关来执行，初民社会中却一样的有他们的法律，只是在他们所属制度中发生的方式不同罢了。有人以为初民社会中的法律是自动发生作用的，及以为野蛮人是自然的公民。这种见解是完全不对的。至于说他们是野蛮得毫无王法，那是更错了。简单说来，人类用文化的手段满足他们的基本需要，发生了第二类手段性质的文化迫力，就是法律组织的需要。这种需要所求的满足和经济组织的需要一般的急迫。

此外，还有第三类手段性质的需要和上述的两类一般的重

要。行为的规律一定要实施的。最重要的是每一代都得加以训练。第三类手段迫力就是要靠了传统风俗的工具，使文化得到它的绵续性。第一个条件是要有一套象征标记使经验可藉以一代代的传递。语言就是这套象征标记中最重要的方式。我们已说过，语言本身并不藏着经验，它是一套发音的习惯。在任何人类社会中，它是跟着文化经验一同发展的，它亦因之成为文化经验中不能分离的部分。在原始文化中，传统是口相授受。初民社会的说话中有许多格言，谚语，老古话，猜谜。这些都是一代代口传智慧的刻板方式，传说神话亦是口传传统的另一种方式。在较高文化中，口传传统之外另有文字，帮助着将传统传递下去。语言是文化中不可分离的一部分，这是我们的一种最重要的认识，我们在上文已经说过，现在更是明白了。不了解这一点很容易走入歧路，好象把畜类社会和人类文化相提并论，若我们明白了没有语言的文化是不可能的，畜类社会自然不能归在社会学中，畜类对于自然的适应是很清楚的和文化不同。

教育亦常不是特设的社会制度。家庭，亲属，地方，年龄，职业团体，技术，巫术，宗教会社——这些制度在它们的次要功能上，是和我们的学校相当的，担任着教育的职务。

传统的绵续，或是广义的教育，和法律及经济组织一同形成手段性质的文化的三方面。凡制度，风俗，或其他文化设置，能满足这三方面手段性质的需要，与其能直接满足生物基本需要，是同样的重要，因为人类生存的维持有赖于文化的维持，所以文化手段迫力实无异于生理上的需要。

一六　思想及道德完整的综合迫力

上述手段迫力的三方面还没有完全包括加添的文化需要。在文化大纲中，我们还缺漏了巫术、宗教、知识及艺术。我们将设法发现一切为使基本需要能平稳地有效地满足而发生的文化设备所需的一切条件。

在我们以上简单的叙述中已说明物质文化没有知识是死的；应用工具及对付环境不能没有知识。不管各种以初民心理为不依经验及没有逻辑的学说如何说法，我们都无法怀疑：人是靠了工具的应用来发展他支配环境的能力；在应用工具，及有了语言之后，他们一定有相当科学性质的知识。若是一文化在它的工艺及制作上，及在它的武器及经济活动里，都是根据着神秘的及不由经验的概念及信条，它是决不能生存的。从实用的技术方面来研究文化，我们就能见到原始人民在一切普通的及生产的活动上，都有精确观察，正当结论及逻辑理知的能力。

于是，知识是文化所绝对不能缺少的了。这也是一种演生的迫力，可是它不单是达到其他目的的手段，它在文化中的地位及功能略有不同。知识的体系联接了各种活动，它把过去的经验，传递于将来的活动，而且它归并了人类各方面的经验，使人类可以配搭及完整他的活动。

我们的兴趣若注重在知识的功能，而并不在重构它的“原始阶段”，我们就发生了许多新的问题。这里，我们又要问它

的物质基础是什么？广义的说来，知识的具体表现是包括艺术，手艺，技术上的程序，及工匠的规律。狭义的说，在多数初民文化及较高文化中，有种种特具的知识工具——图表，模型，度量衡，数目等等，土人中的理论及语言的关连亦是极重要的。抽象的语言，空间时间及关系的范畴，这些都是极重要的材料，使我们可以研究在任何文化中思想如何藉语言而活动。在文化研究中，语言学尚是一块没有开垦的园地。要从功能观点彻底的研究，我们还得进而推究：初民思想是如何活动的？它在什么地方具体表现的？它如何和社会组织，宗教及巫术相关连的？使我们的研究发生障碍的又是那些关于初民思想"形式"的老问题。

一七　巫术

无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要，它们总是有限度的。人事中有一片广大的领域，非科学所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐，它不能抵抗死亡，它不能有效的增加人和环境间的和谐，它更不能确立人和人间的良好关系。这领域永久是在科学支配之外，它是属于宗教的范围。现在我们就是要讨论这领域了。不论已经昌明的或尚属原始的科学，它并不能完全支配机遇，消灭意外，及预测自然事变中偶然的遭遇。它亦不能使人类的工作都适合于实际的需要及得到可靠的成效。在这领域中欲发生一种具有实用目的的特殊仪式活动，在人类学中综称作“巫术”。

知识的限制及无能为力之处，即在原始文化中亦是为大家所承认的。他们虽则不能明白说出来，但是都曾产生了种种文化的结果，在人类知识的发展中，人是不能不承认知识的限制，正因为他就在已有的知识中训练着前瞻后顾，叫他相信经验所可靠的地方，同时亦叫他不要相信经验所不能帮助及预测的地方。

我们可以把在人类，至少在初民社会中，最危险的企图——航海一事——来作例说明。在预备他们航海的船只及规定他们的行程时，他们总是求之于科学的。他们不辞辛苦的工作，和人合作，及组织工作团体，以建筑他们的船只。但是有风无风，顺风逆风，天晴天雨，水流暗礁等等，无时不可以打

破他们的最详尽的计划和辛勤的准备。凡人都该体会，不论他的知识如何，努力如何，谁都不能保证一定会有成效的。半途中常会发生偶然事件使他的计划顿受挫折。所谓人事之外尚有天命，事实虽是如此，天命固然难于逆料，但是它好象是含着深潜的意义，好象是有目的的。有人老是遇着困难，所谓祸不单行；有人虽则不及前者努力却一帆风顺，一生都逢着好运道。在不幸事件发生之前，似乎是有预兆的，事发的推演又似乎含有内在的一贯的逻辑，于是人们觉得他对于运命似乎有相当辩证法可以左右这神秘的力量。以航海一事论，我们常见有种种的迷信，甚至发展成相当的仪式，在初民社会中，航海的巫术是极发达的。那些熟悉巫术的水手们有胆量，有自信；他们准备着遭遇风暴。他们这种不慌不忙的态度，确使他们对付自然及运命时强硬及有效得多。

若是这些船只是用来捕鱼的，所谓运气的好坏就不只在航行上的顺逆，亦联带着收获的多少；若是用来经商的，不论远近，运气又联带着生意的好坏。

同样的情形亦见于其他危险的活动中。战争就是一端。在战争中，无论如何原始的民族，都明白知道攻守武器，地势，兵力多寡，及个人膂力乃是胜负所系。但是这些即使都齐备了，还是有不能预测的偶然事件会使强者败，弱者胜，好象半夜袭击，埋伏突起，及其他种种对于一方特别不利的情形。在初民社会中，我们见到关于战争的巫术。他们相信巫术是和武器及兵力独立的，它可以帮助他们制胜这些偶然的料想不到的事变。恋爱又是一件富于情感及成败难测的企图。成功或失败似乎是系于一种出乎品性、媚力、计划之外的力量。于是这里又有巫术发生了。靠了这巫术，他们相信可以制胜这不可见亦不可算的力量。

初民社会中的经济活动直接地及切肤地使他们感觉到运命的拨弄。狩猎，畜牧，耕种无不和上述的捕鱼一般。依靠耕种为生的民族对于农业的知识没有不发达的。他们知道土质，知道垦犁刈耘，知道用肥料，知道选择种子。但是即在选得极好的土地，种得极好的田亩，不幸的事件一样会发生的。无端的天旱或水涨，闹起灾荒来，把好好的庄稼全都摧残了，或是不知哪里来了一群蝗虫，顷刻把稻穗都咬断了。有时大家以为秋收无望了，谁知道平平安安的大熟起来。而且最没有办法的是年荒年熟，来来去去，人力是没法左右的。晴雨丰歉好象是天意，和人类经验及知识是无涉的。于是人们又有求于巫术了。

巫术应用最广的地方，也许就在人们忧乐所系的康健上，在初民社会中几乎一切有关于疾病的事都是靠巫术的。

在上述的种种例子中，我们见到一点是相同的。经验和逻辑有时会一毫不错的向人说这里是无能为力了，但是人的整个机体反抗着这束手政策，而且常是事到临头，要束手亦无从束手。若是你正在半途遇到了风浪，或是受到了敌军的袭击，或是耕种到一半，天旱或大雨起来，试问你怎么办？就在这种情形中发生了巫术的活动。初看来这种活动既是愚昧又是无用，于是在我们文明人看来觉得神秘不堪，因而见到土人们用符咒来稳定风浪，或用仪式来驱蝗除螟，或用跳舞来消灭敌人时，一定认为这是一种愚不可及的野蛮行动。可是我们不要忘记，在我们自己文化中，也有种种迷信认真地遵守着。当然在人类的行为中，最易受人轻视的，自然是那些自己不相信的巫术了。其实，迷信中的巫术，以及迷信本身所形成的种种文化现象，正是功能方法的试金石。这种莫名其妙的咒语，奇奇怪怪的态度，捕风捉影的态度，究竟满足些什么需要呢？相信疾病和恶运可以用符咒，仪式来驱除，逢凶化吉，有什么实用呢？

呼风唤雨，驱瘟除疫的迷信有什么功能呢？若我们深刻的分析一下，却不难见到这些动作，不但满足着个人机体的需要，而且是一种重要的文化功能，在社会中有它的价值。

若是这种分析是正确的，第一须指出巫术是普遍通行的，它是满足着一种人类共有的需要。事实确是如此。巫术的形式可以千变万化，东漂西荡，但是它是到处都存在的。我们可从现代社会说起，一提起巫术，我们自会想到：火柴不应燃着第三根香烟，破镜是个凶兆，不宜在梯子下穿行，十三是个不吉利的数目，星期五不是个好日子。这些末枝小节的迷信，在知识阶级看来似乎不很惊心，虽则他们亦时常顾忌这些。但是在现代都市的下属阶级中，比这些更发达，更严重的迷信还多着。在伦敦的贫民窟中，还有用撕毁相片来中伤仇人的方法。在婚姻仪式中，新夫妇有种种规矩要守，不然就会影响一生幸福，好象丢拖鞋，洒米等等。在中欧及东欧的农村中巫术更是发达。当我年幼的时节，家里曾为我请过巫师。我亦知道某某能阻止母牛生乳，或使它生育频繁，某某能呼风唤雨，某某能使人相爱或相恨。罗马天主教的神父就常行使巫术。他们能在田野中求雨，他们能站在火山前阻止岩浆下流，他们能消除疾病，他们亦能驱瘟除蝗。许多宗教仪式和器物常用来作巫术之用。

巫术和宗教是有分别的。宗教创造一套价值，直接的达到目的。巫术是一套动作，具有实用的价值，是达到目的的工具。现代的宗教中有许多仪式，甚至伦理，其实都该归入巫术一类中的。若我们不管那些神学的解释，而专看大众所实行的，这是更为显然。

巫术不但遗留在日常的迷信中，或在宗教的仪式中，凡是有危险不稳，常有意外事件的现代事业中，同样的常有巫术发

生。在蒙泰卡罗镇（Monte Carlo）的赌场里，春秋雨季的大跑马场上，和政府奖券的开彩场中，常有所谓“公式”发明。其实，最简单的算术也会告诉我们赌博中决不会有公式的，但是就是最聪明的赌客，虽明知事实的逻辑反对着他，亦是不忍抛弃他的运命的逻辑。汽车汽船的驾驶者很多带着压邪品，而且还有种种迷信。任何船只在海洋上遇了险，总有一套神话或列举着神秘的理由。在欧洲大战中，发生了许多迷信。就是在飞行事业中，也已发生了巫术和迷信。很多飞机师不欢迎穿着绿衣服的乘客。在任何欧美的都市中，若是你肯出一些钱，准可从相手的，算命的，千里眼手上买到一些巫术。他们能告诉你未来的运命；他们能给你指导，如何避凶就吉。他们有种种仪式的用具，好象水晶球，压邪品，以及各种符咒。

巫术最发达的领域，文明人和野蛮人一般，是人们的康健。在这上面那些宗教又成了巫术了。罗马天主教公开的用神力来治病。作者在二十岁的时候还受过他们给我最后一次的疗治。神力疗治在其他教会中一般的通行。所谓“基督科学”的主要功能就在因思想而忘却疾病和毁灭。它的玄学立场是极有实用的，它的仪式是达到康健和快乐的工具。此处还有无药疗治法，日光浴，冷水浴，柠檬汁，薄荷油，百灵机，万应散等等所谓无病不医，药到病除的方法，多多少少是带着巫术性质的。最聪明的人还愿意去请教Coue, Freud, Jager, kneip。我们很难说究竟常识是到哪里为止和巫术是从哪里起头。比较明白的就是那些所谓电疗，X光线疗治，镭光疗治等等都一一的成为巫术了。

让我们回到初民文化来讲。他们并不比我们更有理智，但是他们却比较更有限制，不象我们这样随便幻想和相信着新发明，他们的巫术是传统的，而且只有传统的巫术。我已屡次的

说过：他们有他们的坚守的知识，有他们实验的传统科学，和我们自己的科学一般的坚固。

前人对于初民的迷信及“前逻辑”的性质特别偏重，使我们不能不把初民的科学及巫术间的分界明白的加以厘定一下。最重要的就是在初民知识中有一部分的领域是没有巫术的份的。引火，编篮，制造石器，煮水，织席，烹饪，以及日常生活中普通活动，不论它如何重要，从没有夹杂巫术的。当然有些东西，好象火、烹饪、石器等，时常在宗教行为中，或在神话中，占重要位置，但是在制造或预备这些东西时，都没有连带着巫术的，理由是这样：普通的技术，有可靠的知识指导着，已足够使人们走上正确的途径，已经给他们以控制这些活动的保证。

最可以使我们见到巫术的性质的是那些在某种状态下用着巫术，而在其他状态下却不用巫术的事例。我们可以就食品来说，在海岛的社会中，他们靠着海产生活，在捡拾贝蛤，或用毒药，及设堰捉鱼时只要这些方法是一定可靠的，其中就没有何种巫术。可是在任何危险的，不稳的捕鱼方法中就免不了巫术。在狩猎中，简单而可靠的设阱或射击都只靠知识及技术，但是若是在那有危险及拿不稳的围猎中，巫术便立刻出现了。航行亦然，靠岸的活动，平安无事的，没有巫术；外出远征，没有不带着种种仪式的。在美拉尼喜阿我个人所有的经验迫着我下一个结论，我可以一一的详细用事实来引征。虽则把巫术放入它的处境及和实用有关的活动连带着研究还是很少，但是我所有的材料都符合这结论，就是，人们只有在知识不能完全控制处境及机会的时候才有巫术。

在所谓“巫术的体系”中，更容易见到这情形。有些巫术和实用的工作并没有紧凑的关连。这个猎人可以用某种公式或

某种仪式，那个猎人却不管这套；或是同是一人，有时他用巫术，有时却不用巫术。但是在有些情形之下，巫术是一定要用的。譬如大规模的战争，远征，季航，或是有危险的围猎，捕鱼，以及有关生命的耕种工作，巫术常是有强制性的。它有着一定的系统，关连着实用事物的程序。这二者，巫术的及实用的，互相倚赖着。

这种“巫术体系”，初看来好象是毫无功能，且有碍实用工作，是愚不可及的迷信举动。因之有人认为巫术和科学在初民状态中，是混合在一起分不清的。可是严谨详细的分析却告诉我们，它们虽是同在，巫术的及实用的工作是完全分立，从来不相融合的。

我可以依自己实地材料来举个例。在特罗布利翁岛上的土人是靠着鱼和芋薯过活的，而尤其是以后者为主要食料。岛上的土地很富沃，气候又适宜，他们能维持很稠密的人口及在普通情形下很富裕的出产。这是靠了他们耕种土地的充分知识及他们常引以为自骄的劳作。季候的变迁，雨量的多寡，土质及植物的种类，他们是极熟悉的。对于这些知识，他们有信任，及无微不至的遵守着，好象他们遵守着其他的传统一般。

传统也命令着他们作种种巫术的仪式，和实用活动同时进行。这命令是具有强迫力的。一直到我到那里去的时候（一九一五——一八），没有一块地曾不施行巫术而加以耕种过。他们连想都没有想到过，耕地是可以不用巫术的。他们认为若是这种不可能的事一旦发生，灾荒立刻降临。最重要的是：要是有谁想不施用巫术而耕种，便会伤及每个人的感情，部落的舆论会大大的震怒，所有的工作就无从组合了。这也许是“巫术系体”最重要的一点：它是全部落人民共同经营的事业里最有效的组织及统一的力量。

让我们看一看这组织功能是如何发生的。我们得记着耕种巫术在这地方是强迫施行的。负责主持的是该地世袭的酋长。每年他召集居民开会决定这年所耕的地址，如何分划，以及把耕种的工作及巫术一一详细规定好了。于是这地方领袖——法师，酋长，耕种专家都是他一人——指定开工的日子。第一次大规模的仪式是在一切将参加耕种的人面前举行的。他念着咒语，祝福这土地使它肥沃，要求祖先帮助他们，以及驱除一切可能危险。接着他们就划分土地，这是没有巫术的。此后有禳灾的仪式，用巫术来消除一切害虫及瘟疫，他们焚烧杂草及清理地面，这种工作在法师指导之下实行，但是并不夹杂巫术。一切预备妥当之后，在下种之前，他们又有下种仪式；插柱，扎架，筑篱等程序之前亦然。这时，实际工作可以暂停一下了。芋薯在地下生长，地面上枝叶渐盛，绿油油的一片。他们很明白植物生长的过程，这时他们是无能为力了，但是他们希望着收成丰富。于是，在这时候，他们的法师每隔几天就要独自到地上去念诵咒语，帮着芋薯发育。经了一次除草仪式和工作后，最后是收获了。收获亦是用仪式来开工的。

在这个例中，我们可以很明白的看到实用的工作如何受巫术的支配及受法师的规戒。靠了这一串仪式，他们规定了工作的步骤和程序，休息和工作的时序，和社区内各分子间工作的调协。巫术又产生了他们工作中的领袖，以便指挥顾问，以及发号施令。但是，实用的工作和巫术仪式是分得清楚的。巫术从没有被用来代替工作。掘地及刈草，筑篱及插柱，从来不因有了巫术而略加疏忽的。他们十分明白物质的构造一定要依手艺的规则，丝毫不苟地工作出来的。他们也知道芋薯在地里的生长过程，人力只有一部分的支配，过此就无能为力了。就在这无能为力的一部分，他们才诉之于巫术。他们的经验及理智

告诉他们劳力和理智有限的程度，而另一方面他们相信巫术可以帮助他们，至少，他们的传统告诉他们巫术是有效的。

在上述美拉尼西亚的耕种巫术的例子中所见的这种性质，乃为这地方的其他巫术体系所同具的。和战争，恋爱，远征商队，捕鱼，航海及造船的巫术相并行的技术方面，一样地严守着经验及逻辑的公律。在一切有效的结果中，知识和技术都得到所应得的重视。只有那些靠不住的，大部分见不到的效果，那些一般归于运命，归于机遇，归于侥幸的事，初民才想用巫术来控制的，正如我们上面所说，我们自己何尝不是这样。

所以我们必须详细分析发生巫术的情境。我们现在尽可以说：即使是文化较低的民族，亦是完全明了知识的力量，并且知道知识的限度。也就是他们的经验和他们的理智告诉他们科学所不能为力的一个领域。在这领域内，亦只在这领域内，他们疑心有另一种在那里支配着的力量。巫术决不是原始科学。它的发生是出于他们认识到科学有它的限度，及人类的聪明，人类的技术有没有办法的时候。巫术在它的夸大性， 在 它 的“万能”性上，和情感冲动，白天做梦，以及强烈而不能实现的欲望是极相似的。但这一点认识亦只能使我们有了 相 当 头绪，藉以对于巫术的真相进而作更充分及更正确的分析。

我们若同意于夫累塞所谓巫术是假科学，只是从反面认定巫术并非真正的原始科学。但是他这种说法似乎把巫术和科学尚视作有极浓厚的相同性质，进化论地假定着巫术是产生科学的底层——这种看法我们是不能同意的。但巫术的仪式中确有种种性质足以使许多作者，从格利姆(Grimm)及泰勒(Tyior)，到弗洛伊德及利维布律尔 (Levy-Bruhl)，相信巫术是原 始科学。让我们看一看巫术的结构，巫术中每一个举动都包涵着标准化的行为，即仪式；标准化的语言，即咒语；及有一定的

人物在适切的情境中举行礼节。在这些要素中，表面的行为，姿势，动作，或是仪式方面，常最受人的注意。普通人注意的常是巫术的形式。说起了巫术，总是想到邪术之类，用仪式手段来使人疾病或死亡的道术。而且普通所说的邪术又是那种交感或象征性的谋害。你用蜡，用木，用土，刻了仇人的像，或在沙上，纸上画了仇人的像；你再把仇人的头发，指甲，唾液，或是他的一部分衣服放在那人像的身上；你再用仇人的姓名呼它，然后念着咒语，及用传统规定的残酷泄愤的方式把这像毁灭。于是，依着类比律，那人像上的眼睛、牙齿、四肢、生命就是你仇人的眼睛，牙齿，四肢，生命，一切便任你排布。还有一种邪术是直接中伤对方的身体。你可以在远地用象征的方式刺伤他，或是毒死他。这些举动都是要用巫术来达到所具的目的。在举行时一定要有些东西代表着仇人，而这些东西和它所代表者须相似，相近或是它本身的一部分。这种巫术夫累塞搜集得极多，因而认为"物与物因秘密的交感关系能远地发生作用"的假定是一切巫术的基础。

当然，翻开任何人类学的书籍，或关于初民或文明人巫术的著作，你一定能见到无数例子可以充实那交感的法则。一个法师要天雨，他用着那些东西多多少少，直接接间是和水，云，蒸气，雷暴相关的；用水的最多：有些是用树枝醮着水，或是用口喷水，或是把东西或人浸在水里。这些仪式又多在河边池畔，湿地举行；用着长的，有条纹的，潮湿的东西；用着黑的色彩，黑的烟，黑的牲畜，学着雷声，用火表示电闪。反之，要天晴的时候，用火，用太阳的模形，红的球，圆盘，果子，来引诱太阳。在耕种及求肥沃的巫术中，用繁茂的植物，多产的动物；求子的时候，用着性器官的暗示，孕妇，或实际性动作。在战争巫术中，用热的，强的，凶的东西，刺激物，

光的器具，及狂舞一类动作。恋爱巫术用明亮的，光滑的，舒服的东西及象征。呼风巫术用吹动，作啸声，摇摆的树枝及服装，跳着旋转的舞。引诱鱼类及野兽时，用着模形放在水里或草原里。

这许多例子——若不厌繁琐，还可枚举不尽——都没有问题的是受交感原则所支配：相似产生相似；神秘的影响可以藉关连而传递。若只注意于仪式的形式，我们可以和夫累塞一般地结论说："科学的及巫术的宇宙观是相近的……若我们分析种种交感巫术……我们会见到……它们都是两大思想基律的误用。这两大基律就是根据相似性的联想及根据时空中接触性的联想。这两大基律应用得正确就得到科学，误用了就得到巫术，所以巫术是科学的庶出姊妹。"

使我们对于这结论发生怀疑的是科学和巫术的功能。事实告诉我们，科学的功能是在给初民以技术活动的理论及实际指导。就是在最原始的情况中，实验性的科学会以交感作用作基础的么？以引火来说，最原始的人也知道若是他们用尖硬的木枝在软脆的木片上钻磨，若是都干燥的，自然会发生火星。他们知道钻磨时的动作该逐渐加速，野风该设法避免，火星产生了该加以吹扇使它点着燃料。这里没有交感律可言，没有相似律可言，没有传染律可言，更没有'Pars pro toto'律（以部分作全体）可言。惟一的联想和关连是出于实验的，正确的，自然现象的观察。现代物理学亦只是扩充这初民引火中所含的理论，并没有特别相异之处。初民知道强弓可以远射，船身宽阔行动较稳，船底尖狭可以速行。哪里有"根据相似及传染的联想"呢？初民下种在垦好的地里，天雨不足，加以灌溉，勤刈杂草；他们知道若没有意外灾难，庄稼自会生长。哪里有和交感相近的原则可见？他们以科学的及合理的方法来支

配人事，然后静待天命。所以，即使巫术确是包涵在交感原则之中，及确受联想的支配，它和科学根本上还是两回事。这里和上文中所举关于物质文化的例子一般，若加以分析，我们可以见到，巫术和科学形式上的相似是表面的，不是实在的。因之，我们也可见到，从功能上来分析比从形式上来分析安全得多，而最后，在我们的分析中即可以证明形式是被决于功能的。

以功能方法来分析，我们一定要把一切文化事实放入它们所处的布局。交感仪式虽是巫术作用中主要的要素，但它常和布局中的其他要素相交织而发生功能的。让我们来构造巫术的更完全的实况。我们得承认，在巫术中有许多仪式是完全没有交感性的，有些仪式虽含有交感性，但是因为他情境的复杂和丰富，亦不能单以交感性来解释。最简单的巫术，好象念咒，有时要用一些东西，加以舞弄，磨擦，抛掷，或埋匿；有时把念过咒语的食品给人吃。或是象恋爱巫术一般，要和香草接触，或用药汁涂身。它们是象徵着光滑、灵敏、动人及其他有利的性质。在这些动作中我们可以见到主要的作用是在藉巫术的力量来转渡一些性质。这种转渡并不是靠自然的力量，那是科学所控制的技术活动的事。

巫术的力量常在仪式中发生或造成的。仪式中设着对象的象征，法师的行头和家伙。若我们要明了巫术力量制造的过程，一定得顾到他们所处那种超自然的空气。我所沿用的这“超自然”一词虽则已经被许多人类学家所抛弃，因为我们已见在初民中他们有自然的科学，对于自然程序及事变有明白的概念，若说他们有自然及超自然的分别，并没有多大危险。在分析巫术所处的布局时，我们会达到分析他们整个文化时所获的结论。他们是分别着自然和超自然不同的两界，在相异的情

状下活动。许培（Hubert）和莫斯（Mause）在这方面有很精的分析，我在下文中将引用他们的意见。

巫术仪式常在一定的时节举行：黎明或黄昏，半夜或中午，月圆或月缺，春秋或夏冬。这里又可以说是受着交感律支配的，好象：邪术常在半夜举行，肥沃巫术常在月圆时举行。这些交感联系在科学所支配下的技术活动中是见不到的。但是举行巫术的时节也时常并没有交感律的联系，好象公共参加的仪式最适宜于白天，秘密的恶性巫术最适宜于黑夜。特定的季候，星象及时辰，与其说是受制于交感律，不如说是受制于它特具的性质及传统规律。

举行巫术也有一定的地点，在这里超自然的性质更是显然。坟墓，凶宅，圣地，灶堂，常是运用巫术之所。农事仪式常举行于田间。求雨的仪式常举行于池边井畔，或其他和水的神话相关之处。中澳的巫术常以神圣的仓房或祖先所用以举行礼节之地为中心。于是可见巫术举行地点只有一部分是被决于交感或染触，就是这点也不能算是和原始科学或假科学有关的。举行巫术的地点是决定于超自然的辨别律和神话的相联律。

巫术中所用的东西大部分是交感性的。关于这层是没有问题。但是这交感性是否真的出于联想的误用呢？在邪术中用腐败的，恶劣的东西，若说是出于初民的想象力及情感作用，不如说是出于他们的理智选择。恋爱巫术中的香草，战事巫术中的刺激品，不单有理智上的意义，而且有生理上的作用。许多巫术中的用品要在特殊情状中搜集而且搜集时要遵守种种禁忌。此外，还有许多是和交感作用毫无关系的。求雨时用尸体和裸体；有时和繁殖用意无关的巫术中有性感的要素，它们是用来避邪的。在战争及其他危险企图，如狩猎及捕鱼的巫术中，性

生活是禁忌的，并不是因为有何交感作用，而是出于生理作用的顾忌。求福的仪式中，污秽，尘垢，亵渎，侮辱等的应用，除非加以牵强附会，实在说不上有什么交感作用在内。这是情感的反动，常态的倒转，需要另一种解释。巫术式所用的动物，好象猫头鹰，蛇，龟，猫，虎等常不能以交感原则来解释，而只有从它们所引起人们的情感反应上来了解的。

在这些例子中，一方面可见巫术仪式是想摇动及转变自然的秩序，它是和顺受及遵守自然律相反的。另一方面又可见要明了巫术举动的这整个性质，一定须深究人类的心理。我们不能不说巫术是感情及理智的联合作用。请先论巫术仪式中的情感要素。这正可以举一个我自己实地观察所得关于邪术的例子。若有人见到特罗布利翁岛上法师作法的情形，看他在仪式上紧要关头所有愤恨的表情，一定会得到很深的印象。他向作法的对象念着咒语，怒气冲冲，好象发狂了一般，然后用针直刺，刺入之后更左右摇摆，好象要扩大对象的伤害，再后突然抽出。在这过程中，他不但表演了刺害的动作，而且表演了和这行为相联的情感。我们在这里见到了一种种模仿举动，但是模仿并不是目的而是手段。他不只是模仿而已，而是藉此发泄举动中所含有的情感及生理状态。当他在向对象念咒语的时候，他更模仿着对象的状态，他声音愈来愈低，好象对象愈来愈弱，念到要命的口诀时，他声音也沉下，好象对象已死了一般。整个仪式是在死亡及愤恨的空气中举行，这种活跃的表情，本身是目的，而亦是达到目的的手段。关于仪式中的情感要素我们还没有完备的记录，但是我们可以推想这是极普遍的。在仪式中毁灭对象的象征极明白的是一种情感的表示，在恋爱巫术中，我们常见象征性的扮演失恋者求情的行为。在战事巫术中充满着鼓声和愤恨及攻袭敌人的模仿。在驱邪除瘟的

仪式中常有叫喊挥剑，举火，射箭，放枪等动作。风暴或旋风是用武器及叫喊来征服的。这些动作中情感的表示和交感性的预期是一般的重要。

巫术仪式中的戏剧性一要素中又有一重要之点，与交感，科学或假科学的原则无关。在很多仪式中，我们见到发生这些巫术的神话的重演。上文我们已提到巫术常在神话地点举行。巫术中所用行头也时常可以追溯到神话时代；咒语常用古语来背诵及充满着神话的引证。斯宾塞（Spencer）及季龄（Gillen）所记录关于中澳的巫术常是“阿撤林纳”（Alcheringa）时代的传奇的转载。那时部落的始祖创造了那种种的仪式。在美拉尼亚很多仪式多少是传统故事的扮演，在北美，非洲，以及亚洲都有这一类的例子。

在带着神话的巫术中，神话常是一主要的要素。在咒语中神话的线索又是缺不了的。咒语是巫术的一部分，亦是最易守秘密的一部分。它常在法师世系中严格的传授，只有行法术的人才知道如何念法。它是全部仪式中最主观的要素，亦是遗留在巫术中的古旧成分。在民谣中已具雏形的咒语，在巫术中却占着重要的地位。咒语是用来使平常的东西具有巫术能力。念咒时一定要和原文一字不错。咒语中亦常有模仿性的声音，好象用口啸来模仿风声，用咆哮来模仿雷声，以及其他模仿鸟兽的声音。但是咒语最重要的作用是在用神秘言语及名词来命令驱使某种力量。最后，咒语中亦常重述神话中的事迹，用以引起神迹的重演。

咒语和他严格的传授使我们见到巫术仪式中最后一种要素，就是法师本身。许培及莫斯已经指出，巫术的超自然性在这里表现于法师的反常性格。残废，半癫，驼背，白痴，双生，神经衰弱，同性恋爱，性欲反常等人物，常是因为他们性

格的不健全而获得法师的资格。巫术亦常是妇女的特权，尤其是那些特殊状态中的妇女，如丑婆，处女，孕妇等，所举行的巫术效力更大。有时，巫术是某种团体，如家族，氏族，部落，阶级等的特权。法师对于某种动植物或其他自然现象有特别的力量，常是因为他和这些东西有图腾或同宗关系。同宗关系有时是可以从模仿，异象，及特殊训练中获得，要维持这关系他们需遵守对于这些东西的饮食，宰屠，毁坏等禁忌。巫术的反常性质亦为举行巫术时所暂时遵守的禁忌所维持。

总结以上冗长的分析，我们可以说在巫术仪式中是含有交感原则；它常含有所要得到的结果的模样，它是预演着所希望的成效。法师当充满着想像力和象征性，以联系着所要引起的结果。但是他也常深染着驱使他诉于巫术的情感魔力。这里已不能以简单的交感律及误解自然关系的学说来解释了。但是我们如何去解释这许多表面上似乎不相关的巫术仪式的各种要素：如扮演的活动，感情的露流，神话的暗示，结果的预演呢！巫术很明显的不能视作基于经验理论的真正科学，而同时又说它是一种情感的流露。这两项是矛盾的。它亦不能一方面是为经验所领导，而同时又听命于神话。

要明了巫术仪式的结构，我们不能只从形式下手，更不能从其与他种活动间的形式类比下手，我们见到巫术中一切要素都是对于某某目的发生作用的，而且我们是可以说明巫术所具的功能。第一，我们看到巫术中有些要素，把它从凡俗的布局中抽出来，放入另一境界的事实中去。时辰及地点的规定，预期的隔离，禁忌的遵守，以及法师的生理和社会的性质，都使巫术进入了一超自然的空气中。但是这还不够。在这超自然的空气中，巫术仪式包含着，从功能上说，一种特殊的能力，藉仪式他们投掷，引导或强迫这能力而达到所希望的效果。形式

上，这巫术能力是从咒语中，姿态行为中，及举行巫术的情况中产生的。一切要素都趋于同一倾向，在形式上调和于希望达到的效果及普通达到这效果的手段。各种仪式有相似的地方，就是都充满着愤恨，恐惧，或恋爱的感情，及都具有一希望达到的实际效果。

巫术能力的性质到底是怎样的呢？我们已屡次地说它并不能视作自然能力的一种。因之，普拉斯（Preuss）马累（Marett）许培和莫斯以美拉尼西亚的“曼那”（Mana）及北美的相似观念，作为了解一切巫术的关键的学说，并不能使我满意。“曼那”在巫术能力之外还包括着个人力量，自然势力，品性及效力。我深信关于这种种概念，他们还没有弄清楚。那些作家并没有把每一个概念加以明白的定义，因之我们只好屏除不用。关于巫术最重要的是在了解这能力是绝对自成一格的，和它自然势力或个人平常的才力完全不同。

若我们把巫术和传统的关系一看，这性质就容易明了了。巫术的能力只在传统规定的仪式中才能产生，它的学习及获得亦必须经过一定的入社式步骤，和严格规定的状态，动作，戒条等。就是新发明的巫术也一定要出于超自然的启示。现在我们可以比较准确的来说明巫术的要义了。这是情境中的一种内在及特殊的品质，情境中的一种事物或现象，这品质是在事物的本身，但可以藉和这些事物有特别关系的方法，和特别相关的人物加以控制。巫术总要把它视作并不在自然之中或人们之外，而是在人和自然的关系之间。而且，自然界中只有一部分是受巫术作用的，并不是每一块石头都可以用咒语来分裂，并不是每一张桌子都会生出食品来，并不是每一只野兽都听法师的指挥，亦不是一切的风雨都听法师的呼唤。要金子时才求灵于点金术；要爱情时才求灵于香草；梦想着权力和成功，畏惧

着危险和不幸才求灵于符咒。只有那些在常情中无法控制的事物或能力，才是巫术活动的领域。这里我们又回到了上文的主旨了。

总之，我们可见巫术的举动是在某种条件下，产生特殊的力量，这条件使那举动整个成为超自然的性质，且使全部空气变为神话式的，同时使一切手段与目的相同化，而让无出路的情感得到戏剧性的发泄。

巫术现象的分析到此为止。以下我们将从个人心理及文化和社会价值来解释巫术的功能。在上文中我们驳去了几项关于巫术的学说：我们知道巫术不是科学，亦不是假科学；我们知道它并不助长思想万能的见解；我们知道它是不能用“曼那”来解释，亦不是原始人类的愚蠢，因为我们已见就是我们自己所谓文明人中也脱不了它。若这是愚蠢，则这愚蠢是普遍的。但是这愚蠢却又是这样不能缺少，它决不能只是一种劣根性而已。

一八　巫术的生理基础

让我们再回头来一看发生巫术的情境，我们曾经说明过：当人类遇到难关，一面知识与实际控制的力量都告无效，而同时又必须继续向前追求的时候，我们普遍便会发现巫术的存在，须知人类一旦为知识所摒弃，经验所不能援助，一切有效的专门技巧都不能应用之时，便会体认自己的无能，但是，这时他的欲望只是更紧迫着他，他的恐怖，希望，焦虑，在他的躯体中产生了一种不稳定的平衡，而使他不得不追寻一种替代的行为。

让我们暂时忘掉巫术的存在，首先问问：在上述情境中，人类个体会发生什么现象。人之常情是能爱亦能憎的，幸而这种爱憎喜怒本身，往往亦无何办法。当忽然发见某种事件把我们的爱转变为恨，或者在我们的心中引起一种临时的愤怒或报复的情绪时，我们——你与我——常常做些什么呢？你难道全不曾撕破过你最好的朋友的像片，烧毁过他或她的信札，抛掷过过去友谊的纪念物么？你不曾诚心的咀咒过不在跟前的人们么？不曾昼梦过加害，磨难，甚至谋杀某人么？不曾计划过损害人的举动么？或者，举一个不限于个人的例子来说：当战争爆发的时候，每个国家对于与敌国有关的物品，都大批地破坏，人与人的关系因而断绝，昔日的恩情，友谊，或热心亦都被蹂躏。愤恨的诗歌，破坏的祈祷，无情的咒骂，故意和恶意的虚伪，这一切，我们几乎可以说，都可使交战国为一种巫术的毒气所围

绕。这些举动不是传统的，而是自然而然地如此，它们是人类对于无办法的和无从发泄的愤恨的一种反应。在这一切的行动中，我们就发现了邪恶巫术的基本原料。

此外，未得满足的爱情是每个人从经验中都曾体认过的。你难道又都未曾私自低唤过爱人的名字，作过热切的祈祷和动人的谈话吗？你不是曾情不自禁地这样的做么？你不曾怀抱过爱人的像片，抚爱过象征的物品（交感对象），白天梦想你的欲望能如愿以偿么？高尚的和优美的东西，尽可与这种态度和雏形巫术的自然行为相关联，如同丑恶的东西与愤怒情感相结合一样。让我们再谈谈恐惧。在真正的危险中，恐惧的情绪也一样的使人诉诸种种替代的，盲目的，而却是必要的举动。低声的呓语，含混求助的呼声，都是不能自制的恐惧的表现。人们常始终信赖吉详的预兆。在一个患难人的心目中，安全问题总是着迷似的纠缠着；想象中的危险，迷信中的鬼神出没之地，都能使我们作上述一类的反应。不论野蛮人，乡下人，或神经衰弱的人，总喜欢逗留于光亮的所在；在独行于黑暗的森林中的时候，往往或高歌，或自语。就是平素不相信鬼神的人，在害怕的时候，也要皈依于神圣的事物，或甚至会偶尔作几声祷告。

在病中梦想健康几乎是人人难免的事。我们越无法倚赖自然和知识，则越会寻求征象，希望神迹，而信托捕风捉影的佳兆。无论你的脑筋怎样明理和健全，你总觉得疾病是一件无端的和不自然的事件，只要抓住作怪的力量，正确的因素，总是可以摆脱的。

当我们在某种实际事业上，追求着一个固定的目标——例如在渔猎，体育决赛，考场竞争，胜负决斗，或文明社会生活所常有的审判等事中——我们纵欲避免沉醉于白天做梦，而总

是不完全成功的。一般人常常预期和设想着凑巧的机运，成功的举动，和有效的经营事业方法，尤其是凝思固想着所希望的结果，如土地丰收，事业的胜利，以及风调雨顺等。

为这种实际情感及欲望所影响的意识的自然流露，势必使人们预期那正面的结果，但这和观察自然事物是无何关系的。这种预想及交感态度所依附的经验，并非日常科学的经验，而是较近乎梦想，较近乎望梅止渴，画饼充饥的“假满足”罢了。

当一个人的情感到了他自己不能控制的时候，他的言语举动，以及他的身体内部和相关的生理作用，都会让那被遏制的紧张情绪奔放出来。在这种情形下，替代的动作便发生了一种必需而有益的生理功效。

在这一切情感的溃决和原始形态的巫术动作之中，总有一个希望着的目标在那里支配着。这是一个纠缠的想象，它使语言和动作都倾向于一个固定的目标。这种使生理的不平衡得到发泄之处的替代动作，有一种主观的价值：就是在这种动作中，我们会觉得已近于达到所想望的目的，因此我们又得到了生理的平衡。想望的目的完全支配着我们的意识。希望说服了焦虑。我们就这样相信所恨的人已经受到了打击。所求的爱，也就有了酬答。按生理学来说：不易满足的希望，可以有两个解决的方法：一个是积极的使人相信他能够马到成功，另一个是消极的使他为疑窦，焦虑和失望所处置。

现在我以为：标准的和传统的巫术并非他物，乃是一种制度，这种制度将人心加以安排，加以组织，并使它得到一种积极的解决方法，以对付知识及技能所不能解决的难题。我们所作的这样心理分析指明了：人类对于这种情境的自然而然的反应，供给巫术以原料。这种原料很固定的含有一个交感的原

则，即人类必须同时注视他的愿望，与达到这种愿望的最好方法。这个交感原则在完成的巫术中也颇为重要。在我们的心理分析中，也发见了：一切情感的宣泄，无论是用语言、姿势，或者神密的相信这种语言、姿势有一种力量——这些都是自然地发生而成为一种常态的生理反应。而在已发展的巫术中，我们一样的见到这种现象。不存在于巫术的基本原料中，而只存在于已发展的巫术体系中，则为传统的神话的要素。在这里，我们的理论又给了我们以相当的答案。人类文化，不论在什么地方，总是把人类兴趣和活动的原料组织起来成为标准的和传统的风俗。在人类一切传统中，我们都见到人类乃在许多可能性中作一种固定的选择。巫术并非由任何其他行为中发展出来的。原料又在这里供给了许多可能的方法，传统即在这些方法中加以选择，固定了一种特殊的类型，然后与以社会价值的印记。

传统也用特殊经验来加强对于巫术效力的信心。为什么大家这样相信巫术呢？第一，因为巫术的经验上真实性可以由它的心理上效力来担保，因为它的形式，构造和意态都与人类身体上的自然历程相呼应。在这些方面所涵蓄的信念，很明显的会伸展到标准化的巫术本身。也许这就是巫术信仰的最深固的根蒂。如果你能把全身的力量，来维持你胜利的自信心——这就是说，如果你相信你的巫术的价值，不论它是自然而然的或是传统的标准化的——你一定会更勇往直前。如果你在疾病的时候能靠巫术——常识的，术士的，精神疗治的，或其他江湖上专家的——而自信你总会康复，你的身体也可能会比较健康，如果你的整个心思是趋向胜利而不顾失败，在事业上你成功的机会亦可较多。

所以，对于巫术效能的信念，是有它自然的根据。这种信

念的用处在于它能增高作事的效率。可知巫术有一种功能的和经验的真实性，因为它老是产生于个体解组及将要发生生理上错误态度的时候，巫术正满足着一种生理上的需要。它所克尽的功能，可以用“完整的”一词来形容得最为适切。

社会所给与传统在巫术原料中所选择的标准化反应的裁认，使巫术又多一凭藉。普通总是以为只有某种仪式，咒语，和个人准备才能使法师控制机遇，这种信念，经日常行为上模塑的作用，更使每个人相信魔术的力量。一方面某种仪式的公开举行，另一方面其他仪式的秘密性质，又进一步增加了巫术的可靠性。此外，巫术又常和智慧及大人物结不解缘，故无论在何种社区中都有其地位。于是，这种用某一特殊的，传统的，标准化的方法就可以控制自然及人类的力量信念，不但因其有生理的基础而具有主观的真实性；不但在经验上它实在可以使个人重新调整他的行为，并且，它还有一个另加的证明，那便是它的社会的功能。

这里我们便谈到巫术的第二种功能价值了。巫术不仅对于个人言，可以促成人格的完整，对社会言，它也是一种组织的力量。在这一方面我们便可以分析巫术和实际行为布局的关系。按事实而论，法师们靠其秘传的知识，常可完全的或大部分的控制着团体的实际行动，因而成为社区中的要人。这种事实的发现是夫累塞对人类学的大贡献。夫累塞有言：“……在许多地方和许多民族中，巫术乃是为着人群的福利而控制自然的伟大力量，如果这种情形是真的话，那么行使这种法术的人，在任何社会中一定都是重要而有影响的人物，只要社会中人相信他们确是神通广大。如果他们藉着其所享的声誉及别人对于他们的敬畏心理，而得到高度的权力，以支配其信徒，我们就不必引为奇怪。”（Golden Bough 三版，卷一，页三三

二。）巫术的社会重要性，不仅在于它可以给某种人以权势，而使他得居高位。我们已看到，它实在是一种具有组织性的力量。在澳洲，部落、氏族，以及一切地方团体的组织，都是基于一种图腾的观念。这种图腾体系在礼节上的主要表现是关于动植物的繁殖的巫术仪式及成年礼。这两种仪式乃部落机构的基础，同时是以图腾神话为根据的巫术观念的表现。凡筹备和召开部落大会，领导举行成年礼，及扮演神话的戏剧，以及种种公共巫术仪式的首领，他们之负这种任务乃是基于其与巫术的传统背景。这些部落的图腾巫术便是他们的主要组织体系。即在新几内亚人，美拉尼喜阿人及因多尼西安人的各部落中，也有一大部分是这种情形。纳厄文非（Neiuwenhuis）曾有一两篇关于这地方的耕种巫术的精细报告。据云：巫术观念和仪式很确定的是实际活动的组织原则。此外，俾斯麦希腊群岛及西非洲的秘密结社，苏丹的祈雨者，北美洲印第安人的法师，都把巫术的权力与政治经济的影响并而为一。我们不常能得到充分详细的材料，来估量巫术如何控制日常生活和控制到什么程度。但是，以东非洲的马赛与南地作例，我们便可以看出部落中的军事组织如何与战争巫术相联系；政治活动与部落事务的进行，如何依赖着祈雨巫术。依我个人在新几内亚实地工作的经验，我可以说：凡耕种巫术，海外经商远征，大规模的渔猎，都表示着巫术在仪式上的重要性，都给与了一切活动以道德和法律的基础。

邪术或恶巫术的社会功能是什么？为什么我们可以说它是一种社会的和组织的力量，而非一种反社会的和破坏的力量？邪术，就它的主要形式而说，常是专门化和制度化了的。这就是说施行邪术是一种专门职业，可以用金钱购买或以权势命令；否则邪术便是某种秘密结社或特殊组织的事务。无论在何种情

形中，邪术倘不是和权势，声誉，及财富同操于一种人之手，便是可以购买或要求的。所以，它总是一种保守的力量，吓人的手段，常常用来推动习惯法的施行，和保障统治者的利益。由“正义”这个名词的抽象的道德观念来看，虽不能认为邪术为实行正义的工具，但它却始终是既得权益和既成秩序的保障物。就大体而言，它是站在习惯法及秩序这一方面，而反对骚动和叛乱的，这种联系又告诉我们：巫术信仰如何和它的社会功能不能分开。凡背后有酋长或秘密结社作后盾的邪术家，他们的法术，总会比那些独自卖力或与权门不和的术士，来得更为有声有色。所以，当超自然的感觉和敬仰威权的意识连合在一起的时候，双方都会由这种联系中得到利益的。

现在我们很清楚的看到：有许多理由可以加强人类对于巫术的信心，并且使巫术的个人的和社会的功能，即赖其所由以发生作用的机构而大增其效率，但是，为了巫术的这些维系力，为了数学上可能性的作用，巫术的成功往往遮蔽了失败，而失败又可以用“反巫术”而解释得过去。我们可以知道对于巫的信仰，并非完全无稽的，也不是出于初民头脑的狂妄迷信，如表面上所见的那样。这种坚强的信仰是公开的表现于流行的关于巫术奇迹的神话中。社区间的争相夸大，某一巫术特显的成功所获的声誉，以及以幸运归功于巫术的信仰，都形成一种活着的传说。这传说便与某某著名的法师，或某种巫术体系相关连，而俱享一种超自然的荣誉。这种流行的传说又常常回过头来与原始神话相结合，而那些神话原就是给与整个巫术体系以有力的凭证。巫术中的神话便是巫术真实性的证据，表明其有久远的来历，并证明其为可靠。

以上所言，并不专指带有巫术意味的神话。普通的神话，并非关于事物和制度的起源的幻想，亦非瞎猜自然，妄解自然

的结果。神话的功能，既不是解释的，也不是象征的。它乃是一种非常事件的叙述，这事件的发生，即从此建立了一部落的社会秩序，经济组织，技术工艺，或宗教巫术的信仰和仪式。神话的继续存在，并不专靠本身故事的叙述所引起的文学兴趣，它乃是一种原始现实的描述，而发生作用于社区的现行制度和活动中。它的功能就在于它能用往事和前例来证明现存社会秩序的合理，并提供给现社会以过去的道德价值的模式，社会关系的安排，以及巫术的信仰等。神话的外形到处相同，它既不仅是故事，文学或科学的形式，也不是艺术或历史的一支，也不是一种解释的行为。它自有其另成一格的功能，这功能和传统与信仰的性质，文化的绵续，老幼的关系，以及人类对于过去的态度等，都有密切的关系。其功能在于追溯到一种更高尚，更美满，更超自然的，和更有实效的原始事件，作为社会传统的起源，而加强这传统力量，并赋与它以更大的价值和地位。

总之，要想对于巫术现象，人类迷信，和半迷信的举动，加以正确的解释，必须先明了它们的功能，我们已经发现了：在个人方面，巫术可以增加自信，发展道德习惯，并且使人对于难题抱着积极应付的乐观信心与态度，于是即处危难关头，亦能保持或重作个性及人格的调整。在社会方面，它是一种组织的力量，供给着自然的领袖，把社会生活引入规律与秩序，它可以发展先知先觉的能力，并且，因为它常和权势相连在一起，便成为任何社区中——特别是初民社区——的一大保守的要素。所以，由发展社会风俗，巩固社区和文化的组织，而使变改与暴动不易发生和使各种活动更有效率的进行，巫术就尽了一种重要的文化功能。我们不能把巫术看作宗教信仰或科学的发展中的一个进化阶段。它并非基于原始人类思想上的一

种特殊品质——如前逻辑的，或轻信的，或易流于观念联想的主观倾向等的说法。它既不是宗教的副产物，又不是宗教的反对者。它有它的另外一个行动范围。它所采用的方法是与众不同的，它所受制的信仰，也完全缺乏宗教信仰中的整个超自然观。

对于这个题目，我特别拉长说了这许多话，因为，巫术的观念和动作，乍看起来，好象在文化上完全没有一点功能，没有任何用处或没有任何积极的任务，因而被一般人类学家及普通人视为野蛮文化中的特殊的和附带的废物。在解释巫术的功能，和把它从科学及宗教中分别出来的时候，我们却能够指明：观念就是在最难解的例子——因此也是最强辩的例子——中，也是有其功能。我们发现巫术观念——也可以说一切普通观念——是能够发生作用的，因为观念乃是神经系统的力量（也是整个个体的力量）的一种特殊组织。巫术观念的力量与效力，并非基于其背后的任何玄学的现实；这里人类学者应当分别观念的经验真实性与实在真理的不同，除非他自愿堕入玄学的经验主义的牢笼。但是，我们也不必和杜尔干、许培、莫斯一样，假定在巫术的观念，及其理智的和道德的力量之后，还有人格化的，当为无上权力的，或由上帝而演进的人类社会的存在。巫术观念的价值，是源于它在个体及社会中，在一种完备的，经验的，可以观察的，和可以理解的情态之下，所产生的结果。巫术的经验真实性是靠着它的生理的权利而存在的。

现在，我们既然明白了：用于说明观念和信仰时所谓“功能”是作何解，我们下面对于宗教和艺术的现象，便只需要简单的一提了。

十九　宗教信仰的功能

现在我们可以问问在文化中，宗教究竟占些什么地位呢？过去关于宗教的理论很多，有人把他归之于宗教的本能，或一种特殊的宗教意识，如麦独孤，何尔（Hauer）；有人把它解释为原始的灵物二元论（animism），如泰勒；或前灵物二元论（pre-animism），如马累；有人以为它是出于人类恐惧的情绪，如封特（Wundt）；或审美的销魂与语言的失误，如马克斯幕勒（Max Muller）；又有人把它当作社会自我的启示，如杜尔干。这各种理论都是把宗教看为超越地添设于人类文化的整个结构之上的一种东西，这东西固然也能满足一些需要，但是，这些需要却是完全独立的，而与人类存在中的铁硬现实，毫无关系。

但我们不难指明：宗教是和人类基本的，即生物的，需要有内在的，虽为间接的联系。好象巫术一样，它的祸根是在于人类的预侧和想象，当人类一脱离兽性，它便开始萌芽。只有在这里，关于个人及社会的完整一更大的问题才会出现，而那些直接的，应付实际急需的临机举动，反无多大相干。只要人们一旦不仅和他们的同代人，而和他们的前人与后裔开始作共同活动，许多关于人类命运在宇宙中的地位的忧虑，预侧和其他各问题便都发生了。这里，我们也必须坚决主张；宗类教并非产生于玄想，更非产生于幻觉或妄解，而是出于人类计划与现实的冲突，以及个人与社会的混淆。假如人类没有足以保持完

整和供为领导的某种信仰的话，这种冲突和混淆势必发生。

我们已经知道：文化可以使人格深深的改变。所以，无疑的文化可以令人放弃他的自私自利。因为，人与人的关系，并不只依靠外力的束缚，人与人之所以可能互相合作，乃因由个人感情和忠诚中产生了一种道德的力量。这种力量根本是形成于亲子关系和亲属关系之中，不过，既形成后，其范围便必然的推广，内容亦必然的丰富起来。亲子间，夫妇间，兄弟姐妹间的爱情，便是效忠于氏族，乡里，和部落的情操的雏形与核心，不论在野蛮或文明的社会中，合作与互助总是基于永久的情操维系。个人间的感情，和“死亡”一事实的存在——死亡是人生一切事件中最有破坏性和组性的一椿——恐怕就是宗教信仰的泉源。这里我们又须知道：在朴素的人类心理上，或者说在生理上，有一种自然的对于死亡的反对。觉得死原不是真的，或以为人还有一个灵魂，而这灵魂是永生的等，都是由于一种否认个人毁灭的深刻需要而产生的。这种需要又不是一种心理的“本能”，而是为文化，合作，及人类情操的生长所决定的。让我们现在看一看这种信仰如何发生作用。

在一个将死的人，永生的信仰和临终的宗教仪式（这种仪式，纵使形式不同，但差不多是普遍存在的），都会证实他的希望，使他相信人类是有来世，那来世并不比这现世坏，而实则是更好的。所以，死前的仪式，正好证实了一个垂死的人在莫大冲突中所需要的情绪上的展望。死人归天后，遭逢此绝大损失的生人，便堕入方寸皆乱的情绪中，这种情绪对于个人或社区都是很危险的，倘没有丧葬的仪式，（这仪式也是普遍存在的），以资调剂。守尸，埋葬，以及一切对于离魂的帮忙，都是生人都死人间的一种精神上的合作。在这些仪式中，处处都表现着关与死后继续存在，及生死人间互助的信条。宗教信仰

可以使个人摆脱其精神上的冲突，而使社会避免瓦解的状态。任何人在他亲历过许多别人丧葬的仪式之后，对于他自己的死，便也有所准备，永生的信仰，经他屡次在亲友们的死亡仪式中练习之后，会使他愈清晰的觉得：他自己的来生是更可预期的了。

所以，我们可以看到：人类永生的信仰乃是祖先崇拜，家内祭祀，丧葬仪式，以及灵物二元论的基础。我们又看到这种信仰，是产生于人类社会构成的本身，特别是产生于社会生活的基础——即家族和亲属关系。

由分析宗教的功能，亦即由分析宗教如何和其他社会活动发生关系而服务于人类，我们就能指出任何形式的宗教，都是适应个人及社区的一些深刻的——虽然是派生的——需要的。试举最奇怪的图腾主义为例。如果我们把图腾放入其较大的布局中，而看到其中的自然崇拜和对于动植物的祭祀，我们便容易觉得这一种的信仰是确认人与其周围环境之间有一种亲密的亲属关系的。并且，假使我们进一步观察图腾主义及自然崇拜的仪式方面，则我们可知它们大部分包含着关于动物的繁植和赎罪，以及植物茂盛的仪式。这种信仰在人和环境之间建立起一种联系。同时，造成了许多仪式，藉以对于天然富绕的力量能有相当控制。这信仰是宗教的各种形式中最近于巫术的，虽然在宗教构造及仪式类型中，图腾和自然崇拜却与巫术不同（参阅《科学与宗教》Sciense and Religion，四六一页）。

原始宗教中的一大部分，是关于人类生活上重要危机的神圣化。受孕，出生，青春，结婚，以及刚才所提到的人生最大危机，死亡，都引起了神圣化的宗教举动。受孕一事常常是被转世，投胎，巫术的受孕等信仰所包围。出生时，一大套精灵的观念，如关于人类灵魂的形成，个人对于社区的价值，个人

道德力量的发展，命运的推测的可能性等，都与出生仪式相关连而从中表现出来。青春时成年的礼节，具有复杂的神话和信条的布局。这仪式往往与保护神及文化英雄等的供奉相连合。至于契约性的圣礼，如婚姻，年 龄级 的升进，以及被选入某种巫术的或宗教会社等，虽都带有伦理的观点，却亦常是神话和教条的表现。

人类生活上的每一重要危机，都含有情绪上的扰乱，精神上的冲突，和可能的人格解组。这里成功的希望又须与焦虑和预期等相挣扎着，宗教信仰在乎将精神上的冲突中的积极方面变为传统地标准化。所以，宗教信仰满足了一种固定的个人的需要，这需要乃为社会组织所连带的心理上相配部分所造成。另一方面，宗教信仰及仪式使人生重要举动和社会契 约 公 开化，传统地标准化，并且加以超自然的裁认，于是增强了人类团结中的维系力。

说到最后这一点，我们便涉及宗教的伦理方面。我们从以上一直的看来：宗教中无论任何方面，也无论任何信条，都不能没有其伦理方面的相配部分。永生信仰是由人与人间的关系和感情而发生的，并且，它的整个仪式的制定，在信条与仪式两方面之外，也同样的有道德的方面。各种形式的自然崇拜，都有合作的——也就是利他的或伦理的——方面，此外。人生的各种圣礼将人们集合起来，不仅是为着举行非个人的仪式，并且是为着促进彼此的利益和保证彼此的责任，而唤起公共行动。

宗教的需要，是出于人类文化的绵续，而这种文化绵续的涵义是：人类努力及人类关系必须打破鬼门关而继续存在。在它的伦理方面，宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最强有力的一种社会控制。在它的信条方面，宗教与人以强大的

团结力，使人能支配命运，并克服人生的苦脑。每个文化中都必然的有其宗教，因为知识使人有预见，而预见并不能克服命运的拨弄；又因为一生长期合作和互助，造成了人间的情操，而这情操便反抗着生离与死别；并且，再次和现实接触的结果，都启示着：一种敌对的不可测的恶意与一种仁慈的神意并存着，对于前者必须战胜，对于后者则当亲善。文化对于宗教的需求虽然是演生的和间接的。但宗教最后却是深深的生根于人类的基本需要，以及这些需要在文化中得到满足的方法之上。

二〇　文化与娱乐及游戏的需要

我们以上的讨论指明了文化现象终竟是依赖于生物的需要的。这些需要由文化机构所得到的间接满足，又构成了新的要求——就是那些演生的需要，其对于人类的束缚，正如生物的需要一样。文化各部间原是密切的联系着的；知识，巫术，和宗教，就是文化的几种大架构，靠着它们填满文化所造成的鸿沟，消除内在矛盾和社会混乱；并且，由促成有机体的完整化，使人们在困苦，灾难，疾病，和死亡时，能够有效而一致地应付。

此外，尚有一种文化现象也必须研究一下。这种文化现象，乍看起来，似乎是一种额外之事，因为，它除掉娱乐外，并无其他用处，所以好象老是自居于文化之外的。游戏，游艺，运动，和艺术的消遣，把人从常轨故辙中解放出来，消除文化生活的紧张与拘束。即以此而言。这一方面的文化已有了它的功能，使人在娱乐之余，能将精神重振起来，再有全力去负担文化的工作，不过，事实上艺术和游戏的功能，实较此复杂得多，广括得多。为说明这一点，让我们先论各种运动，游戏，和游艺，而且从其为儿时的乐事说起。

婴儿们的自由动作，并不只是无意取闹而已。个体的生物需要，要求婴儿去操练四肢和肺部，而这种操练也就包含着最早期的训练，同时，这些动作即构成了幼稚个体对于环境的实际的适应。他用声音向父母或守护者传情示意，由是与其社会

发生关系，再间接的与更大的世界发生关系。就是这些动作，也并非完全自由的或仅为生理所决定，每个文化对于四肢活动的自由的范围——从襁褓中几乎不能动弹的状态，到裸体婴儿的完全自由——都有所规定。文化也规定了准许小儿哭闹的限度，它指明父母的反应当如何敏捷，和最后的压制该如何严厉。婴儿最早期行为之被模塑的程度，及其言语动作之织成幼稚的表情，都在受着传统的影响，这种影响是经社会环境而施之于婴儿的。所以人类在幼稚期中的游戏是很重要的，研究这种现象不是在行为主义者的实验室中可以了事的，应该把它放在每一个特殊文化中去看。研究小儿游戏行为的重要之点是在注意游戏中所含的教育影响，及其成人及其他小孩的合作。因此，最早期游戏的主要功能可说就是教育。

后来，小孩变得独立些，以至于常常跑开，和别的小孩去玩耍。小孩们往往会形成一种特殊的团体，有他们自己的雏形组织，首领和经济兴趣。他们除了到时候回家找东西吃外，常整天整夜地不在家。有时男女小孩分开玩，有时则合在一起，那时候，性爱和生理的兴趣也许就引到游戏中去。他们的游戏，有些是与他们长大后所要作的许多事完全不同，但是，有许多将来适应生活的方法，都是在这个时候学得的，尤其在初民文化里是如此。道德习惯由此发展，性格特质跟着养成，日后生活上的友谊及爱情也自此而始。当我们从功能的观点研究这个时期，我们必须特别考究它和个人将来生活的关系，它的教育上的价值，以及在这个时期所形成的社会关系的类型。因为，这个时期正是儿童部分地脱离家庭生活的时候。这时期直到举行成年礼时，才算完结，此后举凡氏族的，年龄等级的，秘密结社的，以及部落的各种较广大的社会关系，都开始形成。这就显然可见：小孩游戏的主要功能是在教育方面的。

成年人游戏和娱乐，常常是继续着儿童时期而发展的。不论在文明社区，或初民社区中，成年人和幼年人的游戏，并没有显著的分界，往往大家不分老幼的在一块儿作乐，但在成年人中，娱乐的性质变为显著。娱乐中人们可以改换兴趣，并将常态的和连续的生活暂时的打断一下。人们为文化担负了许多艰难的工作之后，文化为他们备下一些补偿，调剂一下单调的生活，减轻一些人生的担子。所以，在较高的文化中有竞技，有球赛，使那些需要长坐的工作者可以参加。为手工业及单调的劳身职业所束缚的人，则有富于刺激性的和使用智力的消遣来打发他们的闲暇时间。在比较原始的社会里，娱乐活动很常象真正工作那样单调和卖力，但二者终究是不同的。往往很长的时间消磨在练习某种精细的技术或实习某种舞蹈，或完成某种装璜的艺术作品等上面，但这类活动总是另有作用的：我们看到在这里有不同的野心，并且还有一种在寻常工作中所找不到的身心的紧张；它能使人埋头苦干，并发掘着心身精力新的源泉。

所以，娱乐不但能引人离开厌腻的工作，而且，还含有一种建设的或创造的原素。较高文化中的艺术家，常常能产生极好的作品，并且能致全力于他的爱好。原始社会里，进步的先锋，也常是见于闲暇和额外的工作中，技术上的进步，科学上的发现，艺术上的新动机，都易由娱乐活动中产生出来的。它们是以娱乐的名义获得存在的权利。因此，他们所遭遇的传统的阻力是最小的，如同其他未被人重视的活动一样。

另一种完全非生产和非建设性质的游戏，如公开游艺，体育比赛，凡俗舞蹈等，似乎是没有这种创造的功能。不过，它们在社会团结上却有它的很重要的贡献。松弛和自由的空气，及此种公共游艺需要众多的参加者各点，都可促成新的社会结

合。友谊与爱情的联络，远亲或族人的相会，对外的竞争，和对内的团结——这些社会的品质，都可以由公开的游艺中发展出来。而这种公开的游艺和竞赛，乃是初民部落生活和文明社会组织中共有的特征。在原始社会里，当举行大规模的游艺和公开表演的时候，社会关系常因而得到重新调整的机会。氏族体系或因而转为重要，家族和地方团体的分野，或反趋消灭，而且非地域性的情操亦可得着发展的机会。

在文明社区中，娱乐对于一个国家的特性亦颇有影响。事实上，这一点在社会学上是谁都知道的，而且是最喜欢讲的。英国人之爱运动；德国人对于游园，散步，和唱歌的浓厚兴趣；法国人之沉醉于咖啡馆和逢场作戏的恋爱；意大利人之喜欢小旅舍等，都是和国家的特性与习惯有种种的关连。关于这一点，虽然有许多是言过其实，但其中确不无一部分真理，譬如英国向以礼貌道德为重这一点就在运动规则中表现得最为透澈。

成年人娱乐中的一个重要原素是麻醉剂的用处，这里假如我们分析一下酒精，烟草精，茶精，咖啡精，以及毒质更重的如：鸦片，吗啡，和古加硷等麻醉品如何在人体中引起神经平衡上的小变更，而使人发生快感的话，一定是个极有趣的研究。至少，我们应当知道：这些东西，对于人类文化到底有多少有益的贡献，和人类之趋向于禁止这些麻醉品应至何程度为宜。自从第十八次宪法修正法案通过后，美国历史上禁酒问题的严重，足以证明象这样的小事，原会引起很大的文化问题。

现在我们可以知道：成年人的游戏的主要功能是娱乐的，可是此外，它对于社会组织，对于艺术，技巧，知识，和发明的发展；对于礼仪的伦理规律，自尊心理，及幽默意识的培养，也都有很大的贡献。所以，野蛮及前进文化中的这一方面未经衡量过的现象，原值得加以更认真的注意。

二一 艺术及其在文化中的位置

没有别的部分会象艺术这样使我们觉得我们的文化所带着的贵族气了，而同时它却又使我们觉得在这里我们自已和最低级的野蛮人真是相近。巴黎的，下栖的，或绿怀村的超立体主义的当代画家，一方面嘲笑其隔壁画室里的邻居，而另一方面却随便学描西非洲人的面具，或新几内亚的偶像。我们经过了好几个月的工夫，还不能了解原始社区的语言，不能适应社区的礼仪，但我们一开始便能够对于他们的雕刻和绘画发生美感，对于他们的舞蹈发生兴趣，且为他们音乐所感动。艺术似乎是文化通衢中最闭塞，而同时又是最具有国际性和种族共通性的一种。

在文化中艺术究竟占了什么地位？当我们逐一讨论科学，巫术，和宗教的时候，我们已很明白地指出：它们每一种都是文化中不可缺少的一部分（纵使从表面上不是如此），间接的满足着人体基本的需要。但是，即就这已经说过的几方面来说，游戏和娱乐仍象是在人类的实在需要之外，仍在有机体的生物条件之外。它似乎是文化上一种美丽的，而却是无用的装饰品。这样情形果是事实么？我们现在要从断定他们的功能，来指明事实并不是这样。要这样做，让我们先举出它们所表现出来的几个主要的方面。

音乐，无疑是艺术中的纯洁，最少与手段性的，理性的，或技术的事体相掺杂的一部分。不论我们听那澳大利的单调而

深刻的歌曲，或贝多芬的音乐，或那伴舞的小调，以及马来西亚的行舟曲，我们都可发现在这里只有艺术的天地，而无理性的象征或习俗；他们所申诉的对象，不是别的，只是那对于声乐的并合与节奏的直接反应。如音乐家贝多芬所言：音乐是“比一切智慧及哲学还崇高的一种启示”，此外，叔本华也曾说过许多艺术家都感觉到了一句话：音乐是唯一直接表现事物的真如或绝对实在的艺术。以上的话，不论证诸原始形态的节奏和短曲，或文明社会较为发展的音乐，都是正确无误的。在艺术的另一种表现——舞蹈——中，节拍与动作也是极为重要的：这里全凭身体的活动，尤其是四肢的与口腔或乐器相配合的动作。装璜的艺术含有身体的修饰，衣著的颜色与样式，以及物品的绘画和雕刻等。模型艺术，雕刻，及建筑，乃是将木头石块等，按某种美的标准，雕塑成形，这些又是艺术的另外几个部分。诗——用语言来造成美的效果——和戏剧虽不是顶常见，虽只是雏形的存在于简单的文化中，但他们总不是完全缺乏的。

我们能说艺术是上述各种现象共有的原素么？在音乐，舞蹈，装饰，雕刻，建筑，诗歌，与戏剧之间，有一个真正共同之点么？艺术的各部门都是直接依赖感官作用的，如人类声音的音调，喉膜的震动，有节奏的噪音，语言，彩色，线条，形状等；按生理学来讲，都是感觉和感官的印象，这种感官的印象合并起来产生出一种特殊的情调，成为艺术的和美感的基本原料。由此看来，在艺术发展上的最低阶段中，我们已经见到这种化学的感官印象和审美力的影响，同时它们又是推进艺术发展的力量。

如托尔斯泰所说：如果烹饪的艺术不会被人漠视的话，更健全的美学理论当会产生出来的。感官的直接引诱，麻醉剂的

生理效力，都使我们注意到人类是如何切望躯体经验的变化，切望从日常生活的单调经验，转至一个不同的，变化的，而非全受客观控制的世界中去。

所以，艺术的基础也是确定地在于人类的生物需要方面。此说还可由他种动物对于声，色，香的反应来证实。我们都知道：香味和声音对于动物的影响，及其和性的诱惑的联系。特殊的香味和颜色可以刺激，或引诱，迷惑，或推拒同类的动物。保护色，求爱所用的声调和香味，都属于这一方面。把人和其他动物来比较，原是一件危险的事，但是，此处我只欲指明：一切对于声、色等感官上的刺续和反应，都有有机的基础的。一个常态的人，应当对声、色、形的调和，有浓厚的情感反应。艺术的要求，原是一种基本的需要，从这方面看，可以说人类有机体根本有这种需求，而艺术的基本功能，就在于满足这种需求。所有艺术中的审美要素是到处存在着的，因此，我们能很感动的听那单调的野蛮人的大鼓，悼亡的哀曲，以及巫术咒语的调子，或者鉴赏新爱尔兰的富于幻想的雕刻，西非洲的面具，和美洲西北印第安人的图腾标记。正因艺术有以上这种特性，所以，它渐渐和其他文化活动发生关系而产生了许多次要的功能。它在技术，手艺，和经济的发展中常是重要的动力之一。人类必须不断的变动物质。这就是文化在物质方面的基础。手工业者喜爱他的材料，骄傲他的技巧，每遇一种新花样为他所手创的时候，常感到一种创造的兴奋。在稀有的难制的材料之上创造复杂的，完美的形式，是审美的满足的另一种根源。因为，这样造成的新形式，是贡献给社会中所有的人士，可以藉此以提高艺术家的地位，增高物品的经济价值。手艺技巧上的欣赏，新作品所给予的审美满足，以及社会的赞许，彼此混杂而互相为用。这样一来，他们得到一种努力工作

的兴奋剂，并且给每种工艺建立一个价值的标准。有些作品往往标明金钱价格的，但它们实际上不过是相当代表技术的材料的价值，这可以引为审美的，经济的，和技术的联合标准的例证。马来西亚人用特殊的技巧，稀有的原料作成防御时用的圆盾，萨毛阿的卷席，布列颠哥伦比亚的草篮铜板，雕刻，都是我们研究原始社会的审美，经济情形，及社会组织的重要材料。这里，艺术的功能是在建立经济的价值，并且刺激人类精良技巧的发展。

在文明社会中，艺术和宗教的密切关系是一件很平常的事，在较简单的社会中，其实也是如此。正如以上所述，宗教和艺术都是人类深邃的情感启示。宗教仪式常使人和物质发生关系，无论我们看到泥塑的偶像，图腾的雕刻和油画，或注意那些关于冠礼，丧礼，祭礼的仪式，我们都可发觉人们是接近于超自然的实在，以它为一切希望所寄托的对象，和一切信念的泉源，总之，这方面会激动和影响他们全部情感的生活。我们也已经看到，巫术仪式的主要之点，是用人类自己超自然的力量，去影响自然的程序。在巫术和宗教两种仪式中，人们都必须诉诸最有效和最有力的方法，以造成强烈的情感经验。照我们刚才所说，艺术的创造，正是产生这种强烈的情感经验的文化活动。因此，我们常常见到丧葬的礼节和仪式化的哭泣，輓歌，殡殓，以及戏剧性的表演，相连在一起。在较高的宗教中（象埃及的宗教），集中于木乃伊和坟地的艺术，以及关于阴间阳世等各种戏剧化及富有创造性的表演，都达到极为复杂和完成的阶段。至于成年礼方面，则从中澳部落的复杂仪式，到意琉西尼人的神秘仪式，都可以算是戏剧化的艺术的演出。古典的及近代的戏剧，基督教的神剧，以及东方的戏剧艺术，都可能是起源于这种早期的戏剧化的宗教仪式。

艺术在社会组织方面的重要性已经谈过。在部落的盛大集会中，共同舞蹈和歌唱时审美经验的沟通，装饰艺术或名贵品的展览，有时甚至于食物的积累中，都可以把一个团体在强烈情感之下团结起来。社会阶层，社会地位的差异，常由艺术的特权中表现出来，如独有的装饰品，私有的歌曲和舞蹈，和波利尼西阿贵族的Ulitao。

艺术和知识也是极相近的东西。一方面在写实的艺术中，常含有许多正确的观察和研究周围环境的动机，另一方面，艺术的象征和科学的图解，也是常联合在一起的。审美的动机在不同的文化水准上，都会使知识统一化和完整化。格言，谜语，故事以及历史的叙述，不论在原始或发达的文化中，往往都是艺术和知识的混合物。

所以，可见艺术一方面是直接由于人类在生理上需要一种情感的经验——即声、色、形并合的产物。另一方面它有一种重要的完整化的功能，驱使着人们在手艺上推进到完美之境，激励他们以工作的动机。同时，它也是创造价值和标准化的情感经验的有效工具。由这上述种种功能，艺术对于技术，经济，科学，巫术和宗教，便都有所影响。

我们现在讨论艺术所含的原素，尽可把上文关于人造的器物的一些话重提一下。一种装饰的动机，一种曲调，或一种雕刻物的意义或重要性，决不能在孤独状态，或与其境地隔离之下看得出来。近代人批评艺术，往往把它当作富有创造力的艺术家个人所传给群众的一种信息。他们又常把它认为情绪或理智状态的向外表现，以作品为媒介，由一个人传达到另一个人。这种见解，只有在默认艺术的布局及传统时才有用处。从社会学的眼光看来，这见解总是不很对的。坦音（Taine）和他的学派着重于艺术作品和它的布局的关系，他的理论对于一

部分客观的和个人主义的美学是一种重要的纠正。当我们研究原始艺术的时候，一定要认清它原是群众的产物。艺术家不过接受了部落的传统，而依法泡制出种种雕刻，歌曲，以及部落的神秘的戏剧。但是这里我们务必注意，个人所仿制的传统作品，总在传统之上加了一些新东西进去，而且，还多少使传统有些改变。个人的贡献化成和凝结在渐渐生长的传统中去，经调整后而变成某时期艺术设备的一部。但重要之点是：个人的成绩不仅为他的人格，灵感，及创造能力所决定，也为艺术的周围的各种关联所左右。雕刻的偶像之为宗教信仰和宗教仪式的对象，与神秘戏剧之为部落生活的重要部分，都足以影响这些事物变迁时所取的途径，以及大量再造时的条件。如其他许多器物或制造品一样，艺术作品总是变为一种制度的一部，我们只好把它置于制度的布局中去研究，才能明了它的整个功能与发展。

于是，由这对于艺术的讨论，我们又得到这个结论：历史——倘只言其相干的——仍然是活于今日的社会构造和文化中，过去所留下的影响，都继续形成和活现于现在的制度中，而那些不相干的，则都被扫除删弃了。我们研究原始的文化，那里并没有什么历史的记载，关于艺术，工艺，与宗教的生长，只可由观察中去探讨。可靠的记载，也只是已发现的，把文化事物与其布局联系起来的线索。历史实际是生存在这种联系中。所以，只有把某种艺术品放在它所存在的制度布局中，只有分析它的功能，亦即分析它的技术，经济，巫术，以及科学的关系，我们才能给这个艺术品一个正确的文化的定义。当这种工作完成后，所剩下的内在的艺术动机，则只有从观察者本人的直接艺术反应中去了解。一个人类学家，有时应当有艺术的感应，要使他的工作成功，他必须能多少泡制些艺术，那就是把他在艺术上的经验描写出来。

二二　文化的功能现实

人类基本的和演生的需要，是为有机体的作用和影响生理历程的文化所造成。我们对于这种需要的分析，到此已告完毕。我们的分析指明了：文化根本是一种“手段性的现实”，为满足人类需要而存在，其所取的方式却远胜于一切对于环境的直接适应。文化赋与人类以一种生理器官以外的扩充，一种防御保卫的甲胄，一种躯体上原有设备所完全不能达到的在空间中的移动及其速率。文化，人类的累积的创造物，提高了个人效率的程度和动作的力量；并且它与人以这样深刻的思想和远大的眼光，在任何其他动物中，都是梦想不到的。这一切无不是为个人成就的累积性的通力合作的能力所赐。由是文化把许多个人转变为有组织的团体，而使之无止境地继续存在，人类决不是好群的动物，倘若这话的涵义是说：人类的调协行为是本于生理的和与生俱来的天赋，和这种行为是在全人类一致的模式之下进行的。一切组织和一切调协行为都是传统的绵续性的结果，并且在每个文化中，都有其不同的形式。

文化深深的改变人类的先天赋与。在这种任务中，它不但赐福人类，并且与人以许多义务，要求个人为公共而放弃一大部分的自由。这些新条件，新负担，就是我们所谓文化手段迫力，个人必须遵守法律和秩序，必须学习和服从社会的传统，必须用舌尖和喉头去调适各种声音，用大脑去应付繁复的神经习惯。他终日工作，生产那些他人所要消费的东西，同时，他自

已也永要依赖他人的劳力。最后，他的累积经验的能力，以及用经验窥测将来的手段，又为他开辟了新的园地，使他不得不组织他的活动，预测和防范将来的危险，并把他的前瞻后顾完整化，而成为巫术与宗教信仰的伟大体系。

所以，文化即在满足人类的需要当中，创造了新的需要。这恐怕就是文化最大的创造力与人类进步的关键，文化把人类提高于禽兽之上，并不是由于给人类以其所能有的东西，而是指示给他看其所能奋斗追求的目标。高度的物质繁荣的时期，往往在精神上是堕落的。当文化的物质方面过于发达的时候，当运输和破坏的方法，以及大量生产和广告，支配着一个国家的生活的时候，整个社区便充满着穷奢极欲式的虚假和妄狂的需要的满足，到这时整个的文明都大堪忧虑。人类历史上的现今这时代便是一例。

由此可知，文化虽然产生于人类的生物需要的满足，但它的本质，却使人类与其他动物截然不同。事实上，无论人类满足他的何种需要，无一是和其他动物一样的。人是一个制造工具，使用工具的动物，一个在团体中能够传达交通的社员；一个传统绵续的保证者；一个充为合作团体中的劳作单位；一个留恋着过去和希望着将来的怪物；最后，靠着分工合作和预先准备所获得的闲暇和机会，他又享受着色、形、声等所造成的美感。

二三　文化的各方面与制度

我们在上文曾下过一个结论，说是文化不能勉强的分割为许多似是而非的要素，如文化特质，文化型式，文化丛体等。文化的真正单位是“制度”。现在我们对文化的结构，更有进一步的洞察。我们看到文化可以分为许多基本方面，每一方面都以满足某一固定需要为核心，而为基本的定律和限制所支配。但是，当我们分析各方面的具体结构的时候，我们总得涉及文化的真正单位——社会制度。

谈到生殖，我们发现家族，住户，及相连的亲属团体，如“类别性亲属”和氏族，都是在文化内进行的生殖历程的组织之真正单位。论及营养，我们也离不开家庭，住户，氏族，及村镇社区。就是在宗教方面，各种家内祭祀和祖先崇拜，也是以家族为基础；图腾主义与氏族相连；部落和地方的祭祀，则或以村镇或以政治组织为中心。

我们虽一再申言文化的最后具体单位是制度，但我们并没有把制度和功能简单而直接的相连起来——我们不能说，在一个制度中，一种需要只得一种满足。制度显然是混合着多种的功能的。事实上我们早以见到制度的综合性质，因为文化的迫力，总是彼此相依相连的。生殖现象——特别是关于母性方面——便引到吸乳和抚养等的事实。由这些事实所造成的亲密生活，又势必产生经济合作，家中威权，及法律规定。

在文化的各方面，我们都看到几个具有完整作用的原则，

在社会组织中有其很重要的任务，并且就是靠它们而决定主要制度的形式。地方的或地域的原则，也许是完整原则中最重要的一种。每一群在共同事业之下而结合的人，必须住在一起，或者至少必须使各人在空间上的分布，便于有时聚合起来而一同工作，工作愈亲密，愈连续，则地方原则的影响亦愈大。生殖和营养都需要亲密和永久的接触。以生殖为基础而为共同住处所连合的家庭团体，似乎是人类最重要的制度。地方原则在其他制度中，如俱乐部，巫术或宗教的同志会，艺术行会，军事机关等，也有相当的作用。它又使村落社区成为一种主要制度而具有许多复杂的功能。至于部落，政治区域，以及邻毗的联邦组织，也是这个原则的产物。土地租佃是地域原则的法律上的表现，也是民法中主要的一方面。住区的方式，房屋的等级和形式，道路以及交通的方法，也都和这个地方的原则相关连。源于生殖的血统关系是另一个重要的完整原则。小家庭，大家族，宗亲团体及氏族——其中有在地域上是毗连的，有的并不按地域的原则而结合——都是亲属群集的结果。这些亲属组织的单位，又带着和那基本功能——即种族的绵续——相关的其他许多功能。继承法律，亦即规定财产，级位及社会身分世代相传的准则，乃是制度完整化下的生殖原则在法律上的表现。

对于环境的利用与改变，又是制度完整化的另一重要原则。无论在食料的生产或在实业中，它把人们团结在一起。它和地域原则密切地连系着，但更为专门化。因为，当大家联合着作公同耕种和公同渔猎的时候，社会制度便因而成立。在每个文化中，财产法乃是这个原则的法律上的陈述。生产团体虽有时与地域的区分相符合，但往往是后者范围内的小组织，并且当其推进特殊的业务时，它是组织在不同的基础上。

文化的或职业的团体与生产的团体很相近，不过范围大些。同类的兴趣，同等的知识，同样的巫术或宗教能力，常把人联合在一起，而把他们组织成特殊的职业制度或行会。这些团体有它们自己的法律，更常有它们自己的语言，尤其是物质底层——包括他们精神上的工具，特殊的住所，与个人的设备。

这里所略举的几条完整原则，和我们在上文所述的那些适应基本或演生的文化需要的特殊方面，似乎有点混杂。但是，文化的各方面是有别于完整原则的。从者乃在于以一种物质的，生物的和精神的力量，把人们组织成固定而永久的团体，从事于某种固定的工作，并且，特殊地占有一部分土地和环境为其根据地。是以只有靠功能的和制度的两方面周详的研究，我们才能得到一个完全的和正确的文化定义。

二四　概要与结论

到此我们已可断言：我们现在正需要着一种经验的文化论。这种文化论是承认文化的差异性，不同文化的起因，而只问文化是什么，它怎么发生作用，和怎样变迁？因为，惟有认清了文化现实和文化历程的定律，我们才能谈得上改造文化；除非以功能论为基础，播化论者和进化论者都不能建立其文化史。正象物理学家只研究机械的和电磁的性质和定律，而不能追究宇宙从创世以来的历史；正象生物学家只研究遗传，适应，及生物化学，而以之为进化论假说的根据，人类学家也应当第一先研究文化的性质，探求文化历程的定律，而把重构的历史格局，留作谈笑的资料。依完全臆断的“起源”而重构大部分出于想象的文化史，是最理想的茶馀酒后的雅谈。不过，科学的人类学应当知道它的首要任务是在建立一个审慎严谨的文化论。这个文化论应当包括比较社会学，统一所有社会科学，而充作其他一切日后所认为必须的猜想的基础。

本文的主要目的就是在提出这样一个文化论的大纲。我们发现文化含有二大主要成分——物质的和精神的，即已改造的环境和已变更的人类有机体。文化的现实即存在于这两部分的关系中，偏重其一，都会成为无谓的社会学的玄学。一种器物的同一性并不在于它的特有形式，一个观念，或风俗的同一性也不在于它的形式。器物的形式始终是为人类行动所决定，所关连，或为人类观念所启发。信仰，思想和意见也是始终表现于

被改造的环境中，要认识文化的现实，只有从此着眼。

可以正当的加以分析，而真正能够传播与演化的文化真正要素，乃是社会制度——即由一群能利用物质工具，而固定的生活于某一部环境中的人们所推行的。一套有组织的风俗与活动的体系。

从研究文化所致力的工作及其所克尽的功能，文化现象便可以加以整理与分类。功能始终是产生于对于文化迫力的反应。我们把这种迫力分为：基本的或生物的演生或手段的，完整的或精神的。围绕着基本的需要的，便有营养的，生殖的，及保护的体系的发展；这最后一项包括许多躯体上的需要，如遮蔽，温度，清洁，及安全。从手段的迫力，便有经济的，法律的，和教育的体系的出现；这最后一项包括人类传统的传袭及保存。最后，由完整的需要产生了知识，巫术，宗教，和艺术——广义而言，也包括闲暇时的游戏与游艺。

对于具体的和固定的文化单位，即社会制度，我们在这里并不能象对于文化的各大方面那样，说得比较详细。不过我们知道：家庭，住户，村落社区，部落，经济组织，及职业行会，大概是最普遍的和最主要的制度。在不常见的制度中则常见到氏族，半部族，分族，秘密结社，年龄级，艺术团体，宗教社会等。此外，我们在世界的某些角落里尚见到一些例外的文化组织，如Potlatch，Sweat-lodge，Kula，班图的神牛，西比利亚的萨满教，中澳洲的Intichiuma仪式等。这些制度都是由一些较平常的制度的过度发展而来，所以对于它们的功能的解释，较之对于寻常明显活动的解释，在文化研究上似另有其意义。

我们必须分别清楚文化迫力和个人动机的不同。文化迫力只能从整个文化中加以说明。这种迫力就是一切社会团结，文

化绵续和社区生存所必须满足的条件。个人的动机乃是社区分子所自觉的直接而有意识的行为上冲动。这种冲动也总是为外力所模塑，它一面以本能的冲动为基础，一面又完整化而织成团体的调协行为。就是这种团体的调协行为或制度的作用，满足了文化的迫力。

我们应将功能的文化论作为一种科学的底子，从而对于文化在何时，何地，和何以起源等问题，作一般猜想，并从而重构人类的历史。只有根据经验性的定律，这种重构才可谓有当。要想建立"遗俗"这个概念，必须一方面指明一种风俗或制度在当前文化布局中并无完全合格的功能，在另一方面，还须证明它的昔日的功能已经沦为陈腐和无关紧要的性质。在历史方法中，相同性的指出，也必须根据对于一种风俗、器物或制度的真正同一性的建立。要想建立这同一性，只能在对于所研究的文化要素先作一番功能的比较分析之后，才能办得到。

总之，据我们分析的结果，文化原是自成一格的一种现象。文化历程以及文化要素间的关系，是遵守着功能关系的定律的。我们可以把文化现象分为两大主要成分，又可以分为许多方面，制度，风俗，和器物。研究文化使我们对于人性能有更深刻的了解——这里所谓人性是指被文化布局所影响的而言。世间并没有"自然人"，因为人性的由来就是在于接受文化的模塑。各个文化间的差异性虽然很大，但是其中也很多相同之点。因为文化常用相同的方法，来解决一组同一的问题。这所谓同一的问题主要的是人类有机体上的生物需要，不过，即在这些基本需要的满足的方法中，又生出一串演生的，手段的，和完整的文化需要。我们愈明了差异性之下的雷同性，则我们便愈能推侧社会进步的趋势，并且或能实际的对于人事有所指导。

[General Information]
书名=外国民间文学理论著作翻译丛书——文化论
作者=
页数=97
SS号=0
出版日期=